الظاهراتية

تشاد إنجلاند

ترجمة عبد الفتاح عبد الله


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

الظاهراتية

تأليف
تشاد إنجلاند

ترجمة
عبد الفتاح عبد الله

مراجعة
مصطفى محمد فؤاد



الظاهراتية

Phenomenology

تشاد إنجلاند

Chad Engelland

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٤٠ ٤

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠٢٠.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

شكر وتقدير

الفلسفة موجودة لتحصَّل فقط، لأن هناك من وهبوا حياتهم لمهمة الحفاظ لنا عليها في شكل إمكانيةٍ واقعية، ونحن ندين لهم بالكثير والكثير من الشكر. ومن بين معلِّميَّ الكثر، أودُّ أن أخص بالذكر روبرت سوكولووسكي الذي تُعد كتاباته ومحاضراته عن الظاهراتية أسطورية بحق.

إنني محظوظ أنني في مكانٍ يزخر بالتفكير الظاهراتي، ويستحق زملائي وكذلك الجامعة التي أنتمي لها إشادةً خاصة. لقد استطعتُ إنهاء هذا الكتاب في الوقت المناسِب بسبب دعم جوناثان جيه سانفورد، وجوشوا بارينز وماثيو وولتس. وكان ثمة ثلاثة من الزملاء ممَّن لم يبخلوا بأفكارهم ونقدِهم لنص هذا الكتاب، وهم كريس ميروس، وبيل فرانك وهانا فينابل. كما قدَّم لي أحدُ خريجي هذه الجامعة، وهو جيسون باكستر، اقتراحاتٍ قيِّمة. إن للظاهراتية تاريخًا طويلًا في جامعة دالاس، ويسرُّني أن أستطيع أن أقدم إسهامي فيها.

كما أشكر أصدقائي وأفراد عائلتي وطلَّابي وزملائي الذين بيَّنوا لي الحاجة لهذا الكتاب، والذين كانوا أول جمهورٍ لأفكاري في مناسباتٍ كثيرة؛ أفكاري التي تُعد في كثيرٍ من الأحيان استجاباتٍ للتجارب والخبرات التي كنتُ محظوظًا بما يكفي لأن أُشاركها معهم.

ودائمًا ما تُشجعني زوجتي إيسلا وأولادي الأربعة على رؤية العالم بصورةٍ جديدة، وهم الحافز الأول والأساسي لملء أبحاث الظاهراتية بالخبرة الحيَّة والنابضة.

الخطوة الكبرى التي يجب علينا اتخاذها هي أن نُدرك أن مجالًا لا حدود له من العمل سيتكشَّف أمامنا من خلال الفهم الصحيح للحدس الفلسفي والإدراك الظاهراتي للماهيات.

إدموند هوسرل

تمهيد السلسلة

تُقدِّم «سلسلة المعارف الأساسية» التي تَنشرها مؤسسة «إم آي تي بريس» كُتبًا موجزة بلغةٍ جَزلة سهلة الفهم، وشكلٍ أنيق، وحجمٍ صغير يُلائم الجيب، تُناقِش الموضوعات التي تُثير الاهتمام في الوقت الحالي. ولمَّا كانت كُتب هذه السلسلة من تأليف مُفكرين بارزين، فإنها تُقدِّم آراء الخبراء بشأن موضوعاتٍ تتنوَّع بين المجالات الثقافية والتاريخية، إضافةً إلى العِلمية والتقنية.

وفي ظلِّ ما يَشيع في هذا العصر من إشباعٍ لَحظي للمعلومات، أضحى لدى الجميع القدرةُ على الوصول إلى الآراء والأفكار والشروح السطحية بسرعةٍ وسهولة، وأصبح من الصعوبة بمكانٍ أن يَحظى المرءُ بالمعرفة الأساسية التي تُيسِّر فَهمًا صادقًا للعالَم؛ وما تفعله كُتب هذه السلسلة هو أنها تُحقِّق ذلك الغرَض. وكل كتابٍ من هذه الكُتب المُختصَرة يُقدِّم للقارئ وسيلةً مُيسَّرة للوصول إلى الأفكار المعقَّدة، من خلال تبسيط المواد المُتخصِّصة لغير المُختصِّين، وشرْح الموضوعات المهمة بأبسطِ طريقةٍ ممكنة.

مقدمة

لبستُ النظارة لأول مرةٍ عندما كنت في السادسة عشرة من عمري. وكان من المُذهل معايشة العالم مرةً أخرى بجودة عالية — أتذكَّر بوضوح الصدمة الناتجة عن قُدرتي على رؤية «الأنصال الفردية» للعشب. ومع حيوية الأشياء التي تُنادي بأعلى صوتها من أجل تمييزها وإدراكها، انجذبتُ إلى الملاحظة بقوة مُتجددة.

ذات مرة اتُّهِم شيرلوك هولمز بأنه يحوز بصيرةً تكاد تكون سحرية. يقول واطسون: «يبدو أنك قرأت فيها الكثير مما كان خفيًّا عليَّ تمامًا.» فيُصحح له هولمز قائلًا: «لا تقل خفيًّا، بل قلْ غير ملحوظٍ يا واطسون. أنت لم تعرف أين تنظر بالتحديد، ومن ثمَّ فوَّتَّ كلَّ ما هو مُهم. لا يُمكنني أبدًا أن أحملك على إدراك أهمية الأكمام، أو دلالة أظافر أصابع الإبهام، أو الأشياء المهمة التي قد تتدلى من رباط الحذاء.»[1] ومثلها مثل عمل المُحقق الجيد، تُعزز الظاهراتية — أو علم الظواهر — الإدراكَ، بحيث نلاحِظ كلَّ ما هو مُهم في ما يبدو أنه وضيع.

يتذكَّر مارتن هايدجر كيف أصبح مهووسًا بالظاهراتية فيقول: «ظللتُ مفتونًا بشدة بعمل هوسرل حتى إنني قرأته مرارًا وتكرارًا في السنوات التالية، من دون اكتساب معرفةٍ كافية بماهية ما «فَتَنني». وقد امتد الإعجاب بعمله، ليصل إلى المظهر الخارجي لتراكيب الجمل وصفحة العنوان.»[2] والمقابل الإنجليزي لكلمة «يُفتتن» ينحدِر من الكلمة اللاتينية التي تعني «أن يقع تحت سحر أو تأثير». بل ويقول البابا يوحنا بولس الثاني، الذي نشر عملًا له عن الظاهراتية وهو أستاذ جامعي: «أشكر الرب أنه أتاح لي أيضًا المشاركة في هذا المشروع الفاتن».[3] إن الظاهراتية تُمارس سلطةً غريبة وقوية على مُمارسيها. فهم يُصبحون مبهورين ومفتونين ومأخوذين بها.

غالبًا ما تُذهلنا الأشياء من خلال انتزاعنا بعيدًا عن الوسط المُحيط. على سبيل المثال، أي لعبة فيديو إدمانية تجعلنا غير واعِين بالأشياء والأناس العاديين الموجودين من حولنا. بهذا الشكل، ما يُذهِلنا يجعل عالمنا أصغر؛ فهو يُقيِّدنا بما يأسرنا ويفتننا. أما الظاهراتية، فهي، على النقيض، تبثُّ الروح في سحر الشيء العادي من خلال إعادتنا للتواصُل مع الخبرة أو التجرِبة. فعوضًا عن جعل العالم أصغر، تجعلنا مُنفتحِين على كل شيءٍ وكل شخص. إنها تعويذة تعكس مفعول تعويذة الشيء المُبتذل الموهِنة، بما يسمح لنا أن نرى الأشياء رؤيةً أخرى وكأننا نراها للمرة الأولى. يصِف موريس ميرلو بونتي الأمر بكلماته فيقول: «تتضمَّن الفلسفة الحقيقية تعلُّم رؤية العالم بصورة جديدة.»[4] إن الظاهراتية تُذهلنا من خلال إعادة السحر إلى الأشياء البسيطة في هذا العالم. إنها تأسر لُبَّنا بأن تجعلنا أحرارًا، أحرارًا لاختبار حقيقة الأشياء بعُمق، ومشاركتها مع الآخرين.

الفصل الأول

إلى الأشياء في حدِّ ذاتها

ما الذي يجذبنا بشدة في أي شاطئ؟ هنا في ذلك الامتداد الشاسع الذي تلتقي فيه الأرض بالماء، ويجتمع فيه الماء مع السماء، ثمة الكثير مما ينبغي استيعابه. تذوَّق الملح بلسانِك. وتنفَّس عبق نسمات البحر. واشعُر بالشمس المشرقة من فوقك، وبحُبيبات الرمال من تحتك. وانظر إلى زَبَد الأمواج المتواترة. واسمع لهديرها في مدِّها، ولهمسها في جَزْرها. فبخلاف مساحات العمل الحديثة والمُحايدة، هذه خبرة جسدية كاملة، تدفعنا نحو طائفةٍ من الأنشطة الترفيهية؛ مثل التشمُّس وتمشيط الشواطئ، وبناء القلاع الرملية وركوب الأمواج، ونحو ذلك.

ثمة الكثير من الأشياء التي يمكن التفكير فيها وسط كل هذه الأنشطة. فإذا ما أردتَ أن تعرف معلوماتٍ عن المد والجزر والقوى الخاصة بالمسطحات المائية، فعليك بعلوم البحار والمُحيطات والفيزياء. وإن وجدتَ أن المخلوقات التي تتهادى في أرجاء حافة الماء مثيرة للاهتمام، فعليك بعلماء التاريخ الطبيعي وعلماء الأحياء الميدانيين. وإن عجِبتَ لجمال الألوان الخلابة التي تتراقص على الأمواج بينما تتلاشى الشمس نحو الأفق، فعليك بالشعراء والرسَّامين. وإن وجدتَ قلبك يُحلِّق ويسمو بما يفوق كل التوقعات، فتطلَّع إلى المُتصوفين وعلماء اللاهوت بحثًا عن التوجيه والإرشاد. لكن إذا أردت أن تعرف كيف تلعب الحقيقة دورًا في خبرة الشاطئ، فعليك بالظاهراتية.

الظاهراتية هي معايشة «الخبرة» أو اختبارها. وهي تطلَق على منهجٍ فلسفي معاصر، وكذلك على حركةٍ فلسفية معاصرة تتبع هذا المنهج. وبعد أن أسس لها إدموند هوسرل، وأورد الشروحات لها كلٌّ من ماكس شيلر ومارتن هايدجر وموريس ميرلو بونتي وآخرون، هي تُعَد الآن حركة عالمية من الباحثين المُنقطعين للتوصل لحقيقة الخبرة. وعوضًا عن

الاكتفاء بالتصورات والمفاهيم المُسبقة، هي تخوض غمار الخبرة حتى يمكن الالتقاء بالحقيقة وجهًا لوجه.

لكن احذر؛ فموضوع هذا الكتاب الذي بين يديك موضوع غريب. إنه ليس عن موضوعٍ بعينه، لكنه يتناول كل شيء، وقد يبدو هذا طموحًا مبالغًا فيه، خاصة إن كان الكتاب بهذا الحجم الصغير. لكن هذا الكتاب لا يتناول كل شيءٍ وحسب، بل إنه يتناول كل شيءٍ «كما نعيه في خبرتنا». فإن كان عِلم الأحياء هو دراسة الحياة، فإن الظاهراتية هي دراسة الظاهر أو المظهر. الأمر الخادع بشأن هذا التقابُل هو أن دراسة الظاهر توحي بأننا نتعامَل مع مجرد الشكل الخارجي في مقابل الواقع، (وتقترح) أننا نتعامل مع صورة ذهنية عوضًا عن الشيء الموجود. لكن سوء الفهم هذا عن الظاهر هو ما يجعل الظاهراتية ضرورية بصورة ملحَّة. إن الظاهراتية هي دراسة الخبرة، أي الطريقة التي تظهر بها الأمور لنا على حقيقتها. في بعض الأحيان قد تكون المظاهر خادعة؛ تبدو السلحفاة ميتة، لكن يتبيَّن أنها كانت تتظاهر بالموت، أو أنها تبدو كسلحفاة لكنها في الواقع حجرٌ يتَّخذ شكلًا غريبًا. لكننا نتعرض للمظاهر الخادعة هذه لأن الخبرة أساسًا موثوقة؛ فنحن نعرف أن السلحفاة في واقع الأمر على قيد الحياة؛ لأننا نَراها الآن تسبح مُبتعدة، أو أننا نلتقِط ما نظنُّ أنه سلحفاة لنكتشف أنه حجر مُصمت لا روح فيه. إنَّ تكشُّف الخبرة يسمح لنا أن نُفرق بين المظاهر الحقيقية والمظاهر الخادعة. والظاهراتية لا تدرس المظاهر الخادعة، لكنها تدرس المظهر الحقيقي للأشياء.

ما الذي يغيب عن الصورة العلمية؟

قد يبدو الآن أن الظاهراتية ليس لها مكانٌ فيما يُشير إليه عالما الفيزياء ستيفن هوكينج وليونارد ملودينوف باسم «التصميم العظيم»، وهو عرض شامل للكون وكلِّ ما فيه. إذ يُعلنان بجرأة أن «الفلسفة قد ماتت».[1] ويعتقدان أن الإجابة عن الأسئلة الكبرى التقليدية تقع على كاهل العلم، ويسعيان لتقديم «صورة جديدة للكون ومنزلتنا فيه».[2]

يولِّد النظام الكوني مجموعةً متنوِّعة ومدهشة من الأكوان المُمكنة، لكننا نجد أنفسنا في الكون الذي نحن فيه لأن معظم السيناريوهات الأخرى ستجعل من المُستحيل علينا أن نكون موجودين. يُعلِّق هوكينج وملودينوف فيقولان: «ومن ثمَّ ينتقي «حضورنا»، من بين هذه المجموعة المتنوعة، الأكوانَ التي تتوافق وحسْب مع وجودنا.»[3] فما التفسير الذي يمكن لهما أن يُقدِّماه عن هذا الحضور؟ نظرًا لأن القوانين الفيزيائية غير قابلة للاختراق، هما

يَستنتجان أننا «مجرد آلات بيولوجية».[4] إن وعينا وفهمنا يَحدُثان داخل عقولنا، وعقولنا هي ما تُنشئ نموذجًا عن العالم الخارجي. نتيجة لذلك، لا نكون حاضرين أبدًا أمام أي شيء: «ما يقصده المرء حين يقول «أرى كرسيًّا» هو مجرد أن هذا الفرد استخدم الضوء الذي بدَّده الكرسي ليُنشئ صورةً ذهنية أو نموذجًا للكرسي».[5] إن هوكينج وملودينوف يقدِّمان لنا صورةً لأنفسنا نكون فيها محصورين في عقولنا ومُقيدين بها.

مشكلة هذه الصورة أنها لا يمكن أن تستوعِب الشيء الذي نريد تصويره، على وجه التحديد، منزلتنا في الكون.[6] لماذا؟ في الصورة، تنظر من الخارج إلى ما يُصور، لكن لا يمكن أن تكون هناك صورة لفعل النظر نفسه؛ لأن فعل النظر يرتبط ارتباطًا أساسيًّا بمنظورٍ داخلي. وكما سيُبيِّن الفصل الثاني، لا توجَد طريقة لتصوير الحضور الذي يستمتع به المرء في الوقت الحالي؛ عوضًا عن ذلك، يتحتَّم على المرء أن يعيش وجهة نظره من الداخل، ويعود إليها عبر منهجيةٍ جديدة من الخبرة. سيتطور هذا الكتاب انطلاقًا من هذه المنهجية، وسيُبيِّن الفصل التاسع طريقة ذلك ببعض التفصيل.

يسمح لنا فضولنا الفطري بتجاوز الجزء الصغير الذي نشغله من الزمان والمكان الكونِيَّين. يقول هوكينج وملودينوف: «نتساءل، فنبحث عن الأجوبة».[7] إنهما يشيران إلى أننا نطرح الأسئلة عن ماهيات الأشياء، وعن وجودها، وعمَّا هو مقدَّس، وهذا التساؤل هو ما يؤدي بنا إلى العلم. لكنَّ هذا التساؤل ذاته هو ما ينقص الصورة التي يُحاولان رسمَها. وكما سيُبيِّن الفصل الثامن، حين نتساءل عن شيء، فإننا نتساءل عن طريق استعراض حضور ذلك الشيء في مقابل غياب الاحتمالات الأخرى. نتساءل لماذا نشأ الكون بانفجار، لأننا نُدرك أنه ربما كان لينشأ بأنينٍ أو تأوُّه. ولذا لكي نستوعِب هذا التساؤل ونفهمه، علينا أن نفكِّر جديًّا بشأن التفاعُل بين الحضور والغياب.

في تفسيرهما للواقع ومكانتنا فيه، يتحتَّم على هوكينج وملودينوف أن يستخدِما مفاهيم لا يُمكنهما شرحها — مثل الحضور والتساؤل — وفي الوقت نفسه مصطلحات ذات صلة مثل الكلام والحقيقة. قد نقول: «لكن هذه المفاهيم البشرية لا تحمِل إلا أهميةً ذاتية، على عكس التفكير العلمي الموضوعي والرياضي.» لكن وبقدْر ما هي بديهية هذه النقطة، فإن علينا ذكرها: لولا العلماء ما كان للعلم وجود. ولولا الطريقة البشرية خاصَّةً في التساؤل عن سبب كون شيءٍ ما بالطريقة التي هو عليها عوضًا عن أن يكون بطريقةٍ أخرى، لما كان هناك علماء، ولا يمكن تصوُّر فعل التساؤل ذاته الذي يؤدِّي إلى العلم بمنأًى عن تفسيرٍ عامٍّ للحضور، وللطريقة التي نتمكَّن من خلالها من اختبار حقيقة الأشياء

والتعبير عنها. إن النقطة العمياء للعلوم المعاصرة، وهي عدم القدرة على تحديد موقعها في الصورة التي تُنتجها، هي بمثابة محورٍ رئيسي للميدان الفلسفي المُسمَّى الظاهراتية. لا يمكن لأي تفسيرٍ عن الواقع أن يكون مكتملًا إذا لم يأخذ في الاعتبار تفسيرًا لطريقةِ فهمنا للواقع، أي إن لم يكن معنيًّا بتساؤلنا وفضولنا بشأن الواقع. ولا يمكن لأي تفسيرٍ للتساؤل أن يكون كاملًا إذا كان لا يفسر وجود الإدراك، لا باعتباره مقارنةً بين شيئين، بل باعتباره انفتاحًا منَّا على مجالٍ أوسع من الخبرة.

التحول إلى متفرِّج مفكِّر

كيف يُمكننا التساؤل بشأن الحضور بهذا الشكل؟ تكمُن الإجابة في مفهوم «الرد المُتعالي» الخاص بالظاهراتية. صفة «المتعالي» تعني هنا أنه يركِّز على «الهيكل العلائقي» للخبرة أكثر من أيٍّ من محتويات الخبرة. و«التعالي» يعني «التجاوز»، فخبرتنا تتجاوز نطاق أنفسنا وتصطدم بالأشياء الخارجية. ومصطلح «الرد» هنا يعني أنه يرد شيئًا نَختبره ونُعايشه إلى الخبرة التي تجعله موجودًا. ومَغزى الرد المتعالي هو العودة وإعادة تتبُّع الخطوات التي تجعل الخبرة تحدث. وهذا التحوُّل من تأمُّل الأشياء إلى تأمُّل «الكيفية» التي نتأمَّل بها الأشياء في غاية الغرابة، ولكن بعض تجارب الحياة العادية تستبِقه.

إن شرح لعبة البيسبول لطفلٍ للمرة الأولى أمرٌ صعب؛ لأن المبتدئ يرى الأشياء من دون أن يفهم، وهو لا يعرف كيف يفهم اللعبة. لماذا يجري هذا الشخص؟ ولماذا يهتف الناس ويُشجِّعون؟ ما الذي يحدُث؟ الحدث ذاته يحدُث أمام أعيُننا، لكن الطفل لا يستطيع أن يمرَّ بنفس التجربة التي نمرُّ بها. يقوم مخرج المباراة التي يجري عرضها على التلفزيون بالكثير من الفهم نيابةً عن المُشاهد؛ فالكاميرا لا تُكرر تجربة الحضور في المدرجات؛ عوضًا عن ذلك، تُصوَّب الكاميرا من الزاوية الأنسب وتُبيِّن للمُشاهِد الزوايا الضئيلة من الملعب التي تقع فيها مجريات المباراة. وعلى عكس النظرة الشاملة التي يتمتع بها المشجع في الاستاد، فإن الانتقال بين الكاميرات يساعد مُشاهد التلفزيون على البقاء مع الحدث.[8] بل وينبغي أن يكون البث الإذاعي أكثر وضوحًا وتفسيرًا بالنسبة إلى المشاهد. فما يبثُّه المذيع لا يقتصر فقط على الكيفية التي تبدو عليها الأمور (ما يُمكن حتى للطفل غير المُلِمِّ باللعبة أن يراه)؛ بل ينطوي بثُّ كل حدثٍ في المباراة على ربط «الفهم» بما يُرى. «اللاعب الراكض يقف بالقُرب من القاعدة. واللاعب الرامي يستعِدُّ لقذف الكرة، ويتقدم اللاعب الراكض للقاعدة التالية، وها هو اللاعب المُلتقط يُلقي بالكرة، ويحصل رجل القاعدة الثاني على

الكرة، واللاعب الراكض ...» إن محاولة شرح لعبة البيسبول لِمبتدئ، أو محاولة نقل التجربة إلى جمهورٍ يُشاهد التلفزيون، أو محاولة قصِّ مذيع بالإذاعة هذه التجربة على جمهورٍ غير مشاهد للمباراة، هي عمليات لا تتطلب أن يكون المرء متفرجًا يُركِّز على المباراة وحسْب بل وعلى كيفية معايشة المباراة أيضًا.

إن الدخول إلى عالم الظاهراتية هو أشبَه بأن تُشاهد مباراة بيسبول. ففي الظاهراتية، يعايش المرء التجربة بصورةٍ واعية بصفة عامة. ومن ثمَّ يمكن له أن يحلل الهياكل الأساسية للتجربة التي تنطبق لا على مباراةٍ في لعبةٍ تُستخدَم فيها الكرة وحسْب، بل أيضًا وعلى أي عرضٍ أدائي، أو فيلم، أو زوجٍ من قرد العنكبوت يتأرجحان من فرع شجرة إلى آخَر في حديقة الحيوان. يمكن للمرء أن يُبيِّن الاختلاف بين رؤية شيءٍ وفهم ما يراه. ويستطيع أن يُحدد الاختلاف بين الرؤية بدون فهم والفهم بدون رؤية (كأن أُخبرك ببساطةٍ عما رأيته أثناء رحلتي إلى حديقة الحيوان). وأن تقوم بالتحوُّل المتعالي يعني أن تُصبح متفرجًا على التجربة، متفرجًا يستوعِب التجربة ويفهمها، ومن ثمَّ يُمكنه توضيحها للآخرين. تُصبِح حينها ما يُطلِق عليه هوسرل «متفرجًا غير مشارك، مُعاينًا للعالَم».[9] وعلى غرار المُتفرج على مباريات البيسبول، يظل المُتفرِّج على التجربة منخرطًا بصورةٍ عميقة فيها، يكمن الفارق في أن المُتفرج ينتبه إلى وجهات النظر والبعد الجديد الخاص بالفهم أو الإدراك الواعي لما يُرى كما هو.

يمكن أن يكون الجلوس ضمن هيئة مُحلَّفين من الأمثال الأخرى الأقرب والأبسط للظاهراتية. أثناء عملية الانتقاء، يُوجِّه المحامون والقاضي أعضاءَ الهيئة إلى تنحيةِ تحيُّزاتهم أو أحكامهم المُسبقة. فمُهمَّتهم هي استيعاب مشهد المحاكمة بأكمله، بدءًا من الجُمَل الافتتاحية حتى الجُمَل الختامية، وفهم وتقييم كافة الأدلة والشهادات المقدَّمة في خلال ذلك، من أجل الوصول إلى حُكم واحد بشأن ما إذا كان المُتهم مذنبًا أم بريئًا من الجريمة. ومن أجل ذلك، لا بد من فرْز المظاهر المُتعارضة. إذ يتحتَّم تمييز الحقيقة بعنايةٍ وبطريقةٍ مدروسة. والآن قد يبدو أن الهيئة وهي غير قادرةٍ على طرح الأسئلة تُعَد زائدة عن الإجراءات، لكن هذا خطأ بالطبع. إذ إن كلَّ من في المحكمة برمَّتها يؤدِّي دوره من أجل هيئة المُحلَّفين وحدَها. في واقع الأمر، يُشار إلى هيئة المُحلَّفين باسم «الحضور»، وثمة مسائل فنِّية بعينها ينبغي مناقشتها في غياب هيئة المُحلَّفين. نجد إذن أن هيئة المحلَّفين ضرورية وأساسية من أجل المحاكمة، على النقيض من مُشاهد مباراة البيسبول. وباعتبارك عضوًا في هيئة مُحلَّفين، فإن واجبك المدني المقدس هو اكتشاف الحقيقة، بينما تظهر وسط

المظاهر الغامضة في إجراءات المحاكمة. وهكذا هو الحال أيضًا مع الظاهراتية؛ إذ يكون هدفك الرئيسي هو تمييز حقيقة التجرِبة ذاتها، وتحقيق إمكانية الحضور التي يُوفِّرها كوننا نوع الكائنات التي نحن عليها، أن تصل لا إلى حقيقة الأشياء وحسب، بل إلى حقيقة الحقيقة نفسها، وكيف تنشأ هذه الحقيقة في وعيِنا وخبرتنا.

جوهرية الخبرة

يُثير سقراط الدهشة بطرحه سؤالًا تبدو إجابته واضحة عن ماهية هذا الشيء أو ذاك، ثم يُبيِّن لمن يظنُّون أنهم يعرفون الإجابة أنهم لا يعرفونها على الإطلاق. إليك مثالًا: يسأل سقراط «ما العدل؟» يقول الاعتقاد السائد إن العدل هو قول الحق وأداء الدين. لكن سقراط يتساءل إن كان من العدل حقًّا إعادة الأشياء إلى أصحابها حين يفقدون رُشدهم؛ فبالطبع ليس من العدل إعادة مفاتيح السيارة لمالِكها المخمور على سبيل المثال. لذا ثمة شيء خاطئ هنا فيما يتعلق بتعريف العدل. ما يفعله سقراط هو أنه يطرح سؤالًا بديهيًّا، ويدحض إجابةً تقليدية من أجل تجهيز العقل وإعداده للمزيد من التساؤل بشأن الجوهر الحقيقي للشيء المسئول عنه. حتى حين نكون في نطاق المواقف العادية، وحين نظن أن الإجابة في متناول يدِنا، يُنبهنا سقراط إلى جهلنا، ينبهنا أن ثمة شيئًا مُراوِغًا، شيئًا غامضًا وغريبًا بداخلنا. يُصبح سؤال سقراط عن الجوهر شاغلًا أساسيًّا للفلسفة. لقد وَجَد منذ زمن طويل شيئًا ينتمي إلينا في الوقت الراهن. ونحن اليوم لا نزال نستقصي جوهر الأشياء إن كنا نفكِّر بعمق في الأساس.

تختلف الفلسفة المُعاصرة عن الفلسفة الكلاسيكية في تحويل الانتباه من ماهية الأشياء إلى اختبار الأشياء. على سبيل المثال، يُوجِّه إيمانويل كانط انتباهنا إلى السؤال الذي يبدو بديهيًّا بشأن كيف يمكن أن نكون قادرين على اختبار الأشياء وبالتالي معرفتها. يجد كانط هذا الأمر مُحيرًا؛ لأنه يبدو أن الخبرة شيء عرَضي بالنسبة إلى الأشياء، شيء بالكاد يستطيع أن يُمثِّل الأساس لمعرفة الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء، ومع ذلك فإننا لا نعرفها إلا من خلال الخبرة. يصادف كانط شكلًا من أشكال اختبار الخبرة لا يُعد عرَضيًّا أو ثانويًّا وإنما جوهريًّا وضروريًّا، وهذا الشكل هو ما يُتيح المعرفة. والآن، من الصعب التفكير في أي شيءٍ نستطيع أن نلمس حضوره أكثر من أنفسنا والعالم الموجود حولنا، لكن في هذه البداهة يُثير التفكير الحديث مرةً أخرى علامة استفهام مميَّزة، فيُنبِّهنا كم هو مُحيِّر أننا منفتحون في كياننا على أشياء خارج نطاقنا. إن هذا السؤال مُزعج لدرجة أننا

نجد إغراءً في إنكار فحواه والقول بأننا لسنا مُنفتحين، بل عوضًا عن ذلك نحن منغلقون، مُنغلقون على تصوراتنا الشخصية ووقائعنا العصبية، غير قادرين على فِعل أي شيءٍ أكثر من إنتاج التخمين تلوَ الآخر بشأن ما يُمكن أن نجده «بالخارج»، خارج حدود وعينا أو جسدنا.

إن الظاهراتية تجمع بشكلٍ فعَّال بين هذين التوجُّهَين الفلسفِيَّين، البحث عن جوهر الأشياء المُراوِغ، والتساؤل بشأن إمكانية اختبارها. إنها تُجدد استقصاء سقراط الدءوب عن «ماهية» الأشياء.[10] وتجدد الاستقصاء الحديث الدءوب عن «الكيفية» التي نختبر بها الأشياء.[11] إن الأسلوب الهجين للظاهراتية يوازن بين هذَين التوجُّهين المتعارضَين عن طريق دمجهما معًا. فهي تسأل: «كيف نختبر الماهيات، وما ماهية الخبرة؟» والآن هل يمكن أن يكون هناك شيء أكثر وضوحًا من ماهية الأشياء أو الكيفية التي نختبِرها بها؟ ومع ذلك، هنا تظهر الفلسفة الظاهراتية، وتنادي علينا وتستدعينا من أجل أن نسأل، وتُخبرنا أن هناك الكثير من البحث النزيه الذي يتحتَّم علينا إجراؤه، إن أردنا أن نصل إلى ما نعتقد أننا وصلنا إليه لكنَّنا لم نفعل — إلى الحقيقة. بل ويتجرأ هوسرل ليقول إنه «يمكن بشكلٍ متناقض وعميق أن نطلق على الفلسفة أنها علم المُبتذل أو التافه».[12] وقد يبدو هذا ادعاءً غريبًا بالنسبة إلى فيلسوف يسعى وراء الحكمة. إذ لماذا قد ننظر إلى الفلسفة باعتبارها موجِّهة «للمبتذل»؟ لأن «أصعب المشاكل تكمُن تمامًا وراء ما هو بديهي».[13] تستقصي الظاهراتية شيئَين مبتذلَين «ظاهريًّا» لكنهما في الواقع موضوعان عميقان: اختبار الماهيات، وماهية الخبرة. ومن ثمَّ ترأب الصدع بين القدامى والمُحدَثين، وتدشِّن حقبةً جديدة للتفلسُف، حقبة تزخر بالإمكانيات.

إن الظاهراتية تجمع بشكلٍ فعَّال بين هذين التوجُّهَين الفلسفِيَّين؛ البحث عن جوهر الأشياء المراوِغ، والتساؤل بشأن إمكانية اختبار الأشياء.

التركيز على الظواهر

مُستقيًا إلهامه من الصورة العالمية الحديثة التي ترى الخبرات باعتبارها حدثًا مُحايدًا، يُصبح فريدريك نيتشه مُتشككًا بشدة في المظاهر: «إن رسَّامًا بدون يدَين، يرغب أن يُعبِّر بأغنيةٍ عن الصورة التي يتصوَّرها في عقله، سيزال بإمكانه — عبر تبديل العوالم هذا —

كشف جوهر الأشياء أكثر مما يكشفه العالم التجريبي».[14] إن ما تُعاني منه المُحفزات الحسِّية من فقرٍ لا يُتيح لنا الوصول إلى حقيقة الأشياء. وعلى الرغم من هذه الفكرة، فإنه يُصبح أكثر حنينًا إلى معنًى أغنى للخبرة:

> يا لهؤلاء اليونانيين! كانوا يعرفون كيف يعيشون الحياة. ما يتطلَّبه الأمر هو أن تتوقف بشجاعةٍ عند السطح والقشرة والثنايا، أن تهيم بالمظهر، أن تؤمِن بالأشكال والنبرات والكلمات، في المظاهر. لقد كان اليونانيون سطحيِّين — بدافع من العمق. أوَليس هذا بالضبط هو ما نعود إليه ثانية، نحن الأرواح الجريئة والمتهورة التي تسلَّقت أعلى قِمم الفكر وأخطرها، ونظرنا حولنا من فوقها — نحن الذين نظرنا باستعلاء من هناك؟
>
> ألسْنا يونانيين في هذا الصدد بالتحديد؟ ألسنا عاشقين للأشكال والنبرات والكلمات؟ ومن ثم نكون فنانين؟[15]

كتب نيتشه هذه السطور في عام ١٨٨٦؛ ولما واجه هوسرل الموقف نفسه بعد أربعة عشر عامًا، صادف احتماليةً أخرى فكتب يقول: «ألسنا عاشقين للأشكال والنبرات والكلمات؟ ومن ثم نكون «ظاهراتيين»؟»

هنا نجد تجديد هوسرل المُهم. إننا لا «نُركِّب» الخبرة بطريقة الفنانين؛ إنما «نكوِّنها» ومن ثمَّ نترك مجالًا لمكوِّنات الخبرة أن تُظهِر نفسها على حقيقتها. يكتب هايدجر فيقول: «إن فعل «التكوين» لا يعني الإنتاج بمعنى الصنع والنسج؛ بل يعني «السماح للشيء بأن يُرى على نحوٍ موضوعي».»[16] علينا أن نفعل شيئًا لنستقبل ما هو مُتاح، لكن هذا النشاط لا يعوق قُدرتنا على الإدراك، بل بالأحرى يُعزز من قدرتنا على الاستقبال. ففي نهاية المطاف، إن أردنا، على سبيل المثال، تحديد عدد سكان منطقة فيليسيتي بكاليفورنيا، فإن علينا أن نقوم بأمرٍ ما — تسجيل عدد المُقيمين — من أجل أن نعرف كم فردًا يعيش هناك. لكنَّ فِعل التسجيلِ أو العدِّ لا يجعل من الصحيح أن عدد سكان هذا المكان هو اثنان؛ فعل العدِّ يدعنا «نُسجل» الحقيقة الموضوعية التي تقول إن هناك شخصَين فقط يعيشان هناك.

من أجل استعادة حقيقة الخبرة، نحن في حاجةٍ لأن نُعيد طرح مسألة ماهيتها. وفصول هذا الكتاب تكشف النقاب عن كلِّ المصطلحات الأساسية الواردة في هذه الفقرة. إن الخبرة لا تحدُث في عقولنا بل في «العالم» الخارجي. الإدراك هو نتاج عمل جسدِنا بالكامل بينما نستكشف العالم؛ ويُحدد «الجسد» الطريقة التي يغرس بها استكشافنا للخبرة في

وجودنا الجسدي، مما يجعل هذا الاستكشاف متاحًا للآخرين لاختباره. و«الحديث»، الذي هو مُتجذِّر في حضورنا الجسدي، يفتح عالمًا من الغياب؛ يُمكننا التحدُّث بعضنا إلى بعض عن أشياء لا نُدركها في الوقت الراهن، وفي الواقع عن أشياء قد لا نُدركها أبدًا. تتعلق «الحقيقة» بطريقة تأكيد خبراتنا لمزاعِمنا حول الأشياء بحيث تكون الأشياء المقصودة في غيابها حاضرة وقابلة للخبرة تمامًا كما هو مقدَّر لها؛ هذا الارتباط بين الأشياء المُفترضة والمختبرة يُنتج إدراكًا عميقًا للحقيقة. و«الحياة» التي نحياها نحن الذين أُمِرنا أن نتبع الحقيقة من خلال الإدراك والحديث، هي حياة تتجاوز حياة الحيوانات الأخرى. وفي السجل الخاص بالخبرة، يُعَد «الحب» طريقةً فعالة للرؤية، ولتمكيننا من إدراك حياة المَحبوبين بشكلٍ كامل. و«التساؤل» يظهر عندما يُربك شيء غير عادي التدفق العادي للخبرة، مما يبشر بإمكانيات جديدة. هذه المصطلحات — العالم والجسد والحديث والحقيقة والحياة والحب والتساؤل — ترتبط جميعها بعضها ببعض في الخبرة. يكتب هوسرل قائلًا: «نحن نبحث كمن يمشي بشكلٍ متعرِّج، وهذه استعارة ملائمة؛ لأن الترابُط الوثيق بين ... مفاهيمنا المتعددة، يعود بنا مرةً تلوَ الأخرى إلى تحليلاتنا الأصلية، حيث يؤكِّد الجديد على القديم، والقديم على الجديد.»[17] إن المنهج الظاهراتي هو طريقة لتوضيح طبيعة الخبرة المكتوب في نسيجها، وللتشديد على التساؤلات ومُفاقمتها إلى حدٍّ جعلنا نواجِه الخبرة ككل. إن الحركة الظاهراتية هي تاريخ أولئك الذين صارعوا منطق الخبرة، الذين يفتحون أمامنا هذه الإمكانية المُتمثِّلة في اختبار الخبرات والتفكير، تلك الإمكانية الجذرية لتجديدنا للحياة البشرية معًا.

تحشد الحركة الظاهراتية قواها تحت شعار «إلى الأشياء في حدِّ ذاتها». فعوضًا عن أن تقنع بالتصوُّرات النظرية للتجربة والتي تقف بيننا وبين الأشياء، يعود الظاهراتيون إلى اختبار «الأشياء» على حقيقتها. يكتب هايدجر قائلًا:

> الشعار الظاهراتي «إلى الأشياء في حدِّ ذاتها» موجَّه ضدَّ الأفكار المجردة والتساؤلات التي لا هدف لها للمفاهيم التقليدية، والتي أصبحت لا أساس لها أكثر فأكثر. إن حقيقة أن هذا التوجُّه بديهي، بيد أنه أصبح من الضروري تحويله إلى نداء حرب صريح ضد الفكر الهائم، تُلقي الضوء على الوضع الحالي للفلسفة.[18]

لا بد أن نعود إلى الأشياء في حدِّ ذاتها لأننا عندما افترضنا أن المظهر شيء سطحي أو خادع، سمحنا لأنفسنا على نحوٍ مؤسف أن نفقد اتصالنا بالأشياء. إن الظاهراتية حركة جديدة

نسبيًّا، لكنها تُمثِّل الاستعادة الصريحة لإمكانيةٍ قديمة جدًّا، لدرجة أنها تكمُن في قلب التجربة البشرية. يكتب شيلر قائلًا: «إن الفيلسوف الظاهراتي المُتعطِّش لمعايشة تجربة الوجود سيسعى في المقام الأول لأن ينهل من «الموارد» ذاتها التي تكشف فيها محتويات العالم عن نفسها.»[19] إن الظاهراتية تُقدِّم بداية جديدة من خلال إعادة تركيز الفلسفة على الخبرة.

الفصل الثاني

العالم

إن وقفتَ قريبًا بما يكفي من لوحةٍ تعود للمدرسة الانطباعية — أي قريبًا بما يكفي لتُثير غيظ حارس المتحف المُفرط الانتباه — فستجد الصورة الرائعة قد تحولت إلى مجموعاتٍ متداخلة من الألوان. وإن تراجعتَ خطوة، فستجد الأنماط تدخل مجال التركيز ثانية، وتبرز أمامك مثلًا بركة تطفو عليها زنابق الماء، أو كاتدرائية روان تتألق في أضواء المساء. ورغم أن الرسَّام بول سيزان كان يقدِّر نطاق الألوان الذي يستخدمه الانطباعيون في رسم لوحاتهم، فإنه كان يظنُّ أنهم أغفلوا شيئًا أساسيًّا بشأن الإدراك — وهو الشيء محلُّ الإدراك. ومن ثمَّ لجأ إلى تحديد الإطار الخارجي للأشياء المرسومة في لوحاته بخطوطٍ سوداء سميكة. لهذا السبب تبرُز ثمار الكمثرى على الطاولة في رسوماته عن الحياة الساكنة، وتتبدَّى مزرعته من بين الخضرة المحيطة الكثيفة. والآن مَن منهما كان على حقٍّ بشأن الإدراك، الانطباعيون أم سيزان؟ إنك إذا ما نظرت إلى ثمرة كُمثرى على طاولتك، فلن تراها محاطةً بخطوط سوداء. بل ستراها حيِّزًا ملوَّنًا ومغرورقًا بالضوء. بهذا الشكل، يبدو أن سيزان أساء فهم الإدراك. رغم هذا، يبدو أن الأشياء التي يرسمها سيزان دائمًا ما تكون ملموسةً أكثر، ومن ثمَّ حقيقية أكثر من بدائلها عند الانطباعيين. لماذا؟ لأن خبرتنا لا تتألَّف من حدودٍ تحدُّ الأشياء، لكنها تتضمَّن سماكة الأشياء البارزة في نطاق الإدراك. وإحدى الطرق المناسبة للتعبير عن هذه السماكة على سطحٍ ثنائيِّ الأبعاد هي برسم إطارٍ حول الشيء، بحيث يبدو بارزًا من قماش اللوحة. إن الخبرة الفعلية رباعية الأبعاد، فهي تُضيف العُمق والحركة خلال الزمن. انظر إلى ثمرة كُمثرى موضوعة على طاولة. ستبدو كسطحٍ مستدير ملوَّن فقط إذا ما نظرنا إليها بعينٍ واحدة، أو إذا ما نظرنا إليها في صورةٍ مُلتَقَطة. أما حين النظر بكلتا العينَين وتحريكهما عليها، فسنراها جسمًا كرويًّا، كشيءٍ له أكثر من جانب. والآن أمسِكها وقلِّبها وأَزِل الملصق وخذ قضمة. الخطوط الحدودية التي

رسمها سيزان توضِّح لنا حقيقة أن الخبرة هي تجربة الأشياء، وأن عناصر التجربة هذه تبدو صلبة وحقيقية بسبب استكشافنا الجسدي لها.



شكل ٢-١: لوحة بول سيزان «الحياة الساكنة مع التفاح والكمثرى». متحف المتروبوليتان للفنون، نيويورك، من إرث ستيفن سي كلارك، ١٩٦٠.

وينبِّهنا سيزان إلى الحقيقة المبتذلة، والرائعة في نفس الوقت، والتي مفادها أن الشيء يوفِّر آفاقًا من الاستكشاف. وما الجانب الذي يظهر به الشيء، والزاوية التي يتبدَّى منها دومًا، إلا جانب واحد أو زاوية واحدة من عديد جوانبه وزواياه. فثمة جانب خلفي لثمرة الكمثرى، وثمة جانب تحتي للطاولة. وثمن الحضور هو غياب مكافئ. فلرؤية جانبٍ ما، لا بد للآخر أن يُصبح خفيًّا. وأن تكون بالداخل يعني ألا ترى الخارج، والعكس صحيح. ويُعبِّر هوسرل عن الطريقة التي يشتمل بها الجانب الحاضر على وعيٍ بالجوانب الأخرى الغائبة كما يلي: «بهذه الطريقة وحدَها يُمكننا أن نفهم كيف يمتد الوعي، ويتجاوز ما يختبره في الواقع. يمكن لهذا أن يعني — إن جاز القول — أنه يمتد ويتجاوز نفسه، وأن معناه يمكن أن يكتمل.»[1] الحضور ينوِّه إلى غياباتٍ قد تُصبح حاضرة لاحقًا. بهذا

الشكل، الإدراك دائمًا ما يؤدي إلى المزيد من الإدراك. تعبِّر لوحات سيزان عن جانبٍ من أفق الاستكشاف، جانب من هذا التلاعُب بين الحضور والغياب، والذي هو فاعل في أي خبرة. يكتب ميرلو بونتي أن «سيزان يعرف بالفعل ما ستُكرره المدرسة التكعيبية: أن الشكل الخارجي — الغلاف — ثانوي ومُشتق من شيءٍ أعمق، أنه ليس هو السبب في أن الشيء يتخذ شكلًا مُعينًا».[2] الإدراك لا يعني ببساطةٍ سلبيةَ الانطباعات؛ إنما هو النشاط الذي يتمثَّل في السماح للأشياء بإظهار نفسها على حقيقتها. إنه ينطوي على ما تُطلِق عليه الظاهراتية «التكوين»، النشاط المُتمثِّل في السماح للشيء بأن يتبدَّى كما هو على طبيعته. وبفضل هذا النشاط، تبرُز الأشياء على حقيقتها أمام خلفية التيه المليء بالانطباعات الجامحة. بهذا يتطرَّق سيزان إلى أحد الاكتشافات الأساسية للظاهراتية، ألا وهو القصدية.

القصدية

ينطبق مفهوم القصدية الظاهراتي بوجهٍ عامٍّ على كل خبراتنا. الخبرة كلها هي مسألة إدراك شيءٍ باعتباره شيئًا ما، والفكر كله هو مسألة استهداف شيءٍ باعتباره شيئًا ما. ولا يمكن فهم الخبرة ولا الأفكار ببساطة فيما يخصُّ جانبهما «الداخلي» فقط لأنهما «خارجيَّان» أيضًا بشكلٍ لا مفرَّ منه، الأمر الذي يضعنا على اتصالٍ بعالم مُشترك من الأشياء. مثلًا، ثمة تجربة من التحيُّر والارتباك في المرة الأولى التي يرى فيها طفلٌ مقصًّا. إنه يرى أنه شيء، لكنه لا يمكن أن يقصد به ما هو عليه بالفعل. لكن قد يشرح له أحدُ الوالدَين أو مُقدمي الرعاية فيقول: «هذا مقص» بينما يُريه وهو يقصُّ به شيئًا. ولبقية حياته، سيكون الطفل قادرًا على أن يقصد بالِمقص أنه مقص.[3] إننا متى دخلنا تجرِبة أو فكَّرنا فإننا نختبر أشياءً أو نُفكر فيها. ليس الأمر أننا نتفاعل معها وحسب، وإنما نتفاعل معها في إطارٍ معين، باعتبارها هذا الشيء أو ذاك. يُساعدنا التحليل الظاهراتي للقصدية على رؤية أن اللغة والناس هما الوسط الذي تتشكل من خلاله الخبرة، مما يوفر لنا طرقًا مختلفة لإدراك ما هو مُتاح لنا.

إننا نعدِّل القصدية في كل مرة نشاهد فيها فيلمًا. فنحن نرى المُمثلة آن هاثواي في شخصية «فونتين» من فيلم «البؤساء» (لو ميزرابل) أكثر مما نراها في شخصية «الملكة البيضاء» من فيلم «أليس في بلاد العجائب» (أليس إن وندر لاند) أو شخصية «دافني كلوجر» من فيلم «عصابة أوشن الثمانية» (أوشنز إيت)، ونقصد هذه الشخصيات بشكلٍ

مختلف عنه، حين نراها بشخصيتها الحقيقية عندما تظهر في حفل جوائز الأوسكار. إذن كيف يُمكن لشخصٍ واحد أن يظهر بشخصيتَين، شخصيته الحقيقية وشخصية أخرى؟ إننا نقصدها بشكلٍ مختلف في كلتا الحالتَين بسبب تحوُّل في السياق. في أحد السياقات هي تظهر كجزءٍ من عالم خيالي؛ وفي سياق آخر تظهر متجاوزةً لذلك العالم، وتنتمي للعالم الذي يُمكننا فيه أن نلتقِيها بشكلٍ شخصي. يمكن لهذه الفكرة أن تكون معقَّدة بشكلٍ مُثير للفكاهة، ويُمكننا أن نفهم هذا التعقيد بسهولة. ففي فيلم «عصابة أوشن الاثني عشر» (أوشنز تويلف) تلعب جوليا روبرتس شخصيتَين. فهي تلعب شخصية خيالية اسمها تيس، والتي يصادف أنها تشبه نجمة السينما الشهيرة جوليا روبرتس، وتلعب دور جوليا روبرتس، نجمة السينما الشهيرة. من الناحية الإدراكية، تظهر المُمثلة جوليا روبرتس بنفس الشكل أثناء تأدية كلتا الشخصيتَين، لكن المشاهِد يرى — ومن دون صعوبة — أن الشخصية الأولى هي «تيس»، والأخرى على أنها «جوليا روبرتس». وكل من يرى الفيلم وهو يفهمه يشارك نفس المظهر العام. علينا أن نفعل شيئًا لنمكِّن الأشياء من الظهور على حقيقتِها، ولكن بفضل هذا النشاط، فإن بإمكان الأشياء الظهور على حقيقتها أمامنا جميعًا.

هل الطاولات موجودة في خيالنا؟

كثيرًا ما تُقدَّم القصدية على أنها الاكتشاف الجديد للظاهراتية، لكن هذا شيء مُضلل؛ فالجميع يرى أن الأفكار تتعلق بأشياء؛ فالمسألة تتعلَّق بوضع تلك الأشياء المقصودة. أهي في أذهاننا أم في العالم بالخارج؟ يتعلَّق الاكتشاف الظاهراتي بعمومية المظاهر؛ هي ليست أشياء خاصة في عقولنا لكنها أبعاد عامة لأشياء بذاتها. تنتمي المظاهر لعالم الخبرة الذي نتشاركه جميعًا من خلال مواردنا.

فكِّر في أمر الجلوس لتناوُل وجبة. إذا ما جلستَ على رأس الطاولة ونظرت إلى سطحها المُستطيل، فستبدو لك الطاولة على شكلِ شبه منحرف. (بالطبع لن تظنَّ أن الشكل هو شِبه منحرف بالفعل، بل سترى أن شكلها المُستطيل يبدو بشكل شبه منحرف من هذا المنظور.) وإذا ما أخذتَ الكرسي إلى أحد أركان الطاولة، فسيبدو لك سطحها على هيئة شكلٍ رباعي غير مُنتظم ليست له أضلاع متوازية. وإذا ما تحركتَ إلى أحد جوانب الطاولة، فسيبدو سطحها على هيئة شبه مُنحرف مرة أخرى، لكن في هذه المرة ستكون القاعدة طويلة والأضلاع قصيرة. وأخيرًا، تخلَّ عن كل تهذيب تتمتع به وقف على سطح

الطاولة وانظر إلى أسفل. حينها لن تعاود الطاولة المُستطيلة الشكل الظهور بشكل شبه منحرف أو بشكلٍ رباعي غير منتظم، بل ستظهر بشكلٍ مستطيل. ما الذي نخرج به من لعبة المظاهر هذه؟

يظن الفيلسوف ديفيد هيوم أن من البيِّن أن لعبة المظاهر هذه تحدث داخل عقولنا. أولًا، يقرُّ هيوم أن من البديهي أن نعتقد أن الطاولة تظل كما هي بمعزِل عن خبرتنا بشأنها. لكنه يصرُّ على أن الفلسفة «تدمِّر» هذا الاعتقاد عن طريق إثبات أن كل ما نختبره هو انطباعاتنا الذاتية؛ فنحن لا نستطيع الوصول إلى الأشياء على حقيقتها:

> هذه الطاولة، والتي نرى لونها الأبيض ونشعر بصلابتها، يُعتقَد أنها موجودة بمعزل عن إدراكنا لها، وأنها شيء خارجي بالنسبة إلى عقولنا التي تُدركها. حضورنا لا يهبها الوجود، وغيابنا لا ينفيه. بل تحتفظ الطاولة بوجودها مُنتظمًا ومكتملًا، بمنأًى عن موقف الكائنات الذكية التي تُدركها أو تتأمَّلها.
>
> لكن هذا الرأي العام والأساسي لدى جميع البشر سرعان ما يدمَّر بفعل أكثر الفلسفات تواضعًا، والتي تُعلِّمنا أنه بالنسبة إلى العقل لا يمكن أن يكون هناك شيء موجود سوى صورة أو إدراك، وأن الحواس هي المداخل الوحيدة التي تنتقِل هذه الصور من خلالها، من دون القدرة على إنتاج أي تفاعلٍ فوري بين العقل والشيء.[4]

لماذا قد تدمِّر الفلسفة ما هو بديهي إذن؟ يقول هيوم: «الطاولة التي نراها يبدو أنها تتضاءل، بينما نتحرك مُبتعِدين عنها، لكن الطاولة الحقيقية، والتي تكون موجودة بصورةٍ مستقلة عنَّا لا تعاني أي تغيير؛ ومن ثمَّ لم تكن الطاولة شيئًا سوى صورتها التي كانت عليها، والتي كانت بدورها حاضرة أمام الذهن».[5] لذا إليك فرضيتَيه والاستنتاج المنطقي الناتج عنهما:

(١) إدراكنا للطاولة يتغير باستمرار.
(٢) الطاولة الحقيقية لا تتغيَّر.
(٣) ومن ثمَّ فإننا نُدرك شيئًا آخر — أي، صورًا ذهنية — وليس الطاولة الحقيقية.

يظنُّ هيوم أن الفرضية الثالثة حتمية. «هذه هي إملاءات المنطق الواضحة؛ وما من رجلٍ يستخدم التفكير شكَّ أبدًا في أن الوجود الذي نلاحظه حين نقول هذا المنزل أو

تلك الشجرة هو لا شيء سوى صورٍ مدرَكة في الذهن، ونسخ أو تمثيلات مؤقتة خاصة بوجودٍ آخر، يظلُّ بدوره مكتملًا ومستقلًّا».[6] الطاولة مُستطيلة الشكل وليست بشكلٍ شبه منحرف أو شكلٍ رباعي بدون أضلاع متوازية؛ والشكل الأخير لا بد أن يكون تصورًا ذهنيًّا محضًا.

الشكل	المظهر	وجهة النظر
مستطيل	شبه منحرف	من رأس الطاولة
مستطيل	شكل رباعي ليس له أضلاع متوازية	من أحد الأركان
مستطيل	شبه منحرف	من أحد الجوانب
مستطيل	مستطيل	من أعلى

شكل ٢-٢: إدراك طاولة.

كيف يمكن للظاهراتية أن تخلَّ بخطِّ التفكير هذا من أجل إعادة إدراك الأشياء على حقيقتها؟ كيف يمكن لها أن تتَّخذ جانب البديهة وفلاسفة ما قبل الحداثة مثل أرسطو وأوغسطينوس في مقابل «إملاءات المنطق الواضحة»؟ يتفق هوسرل مع فرضيتَي هيوم الأُولَيَين، بل ويقدِّم تحليلًا أكثر دقةً حتى للفرضية الأولى، إدراك الطاولة دائم التغيُّر. فليس ما يتغيَّر هو مظهر الطاولة وحسب حين نسير حولها، بل وحتى حين نظلُّ ساكِنين، يتغيَّر الإدراك بين اللحظة والأخرى بسبب «التدفُّق المستمر» للزمن: «أغلق عينيَّ. وحواسِّي الأخرى لا تكون ذات صلة بالطاولة. حينها، لا يكون لديَّ إدراك بشأنها. أما عندما أفتح عينيَّ أُدركها مرة أخرى. أهو نفس الإدراك؟ ليس تمامًا. إنه حين يعود لا يُصبح هو ذاته تحت أي ظرفٍ من الظروف. الطاولة وحدَها هي التي لم تتغيَّر، وأنا واعٍ بأنها متطابقة بسبب الوعي الذي يجمع بين الذاكرة والإدراك الجديد.»[7] يتَّفق هوسرل مع هيوم في أن الطاولة نفسها لا تتغير. إذن كيف يُمكن له أن يتفادى استنتاج هيوم المحتوم بأننا نختبر لا الأشياء بذاتها بل انطباعات خاصة عنها؟ يقدِّم هوسرل فرضية ثالثة مختلفة:

(١) إدراكنا للطاولة يتغير باستمرار.
(٢) الطاولة الحقيقية لا تتغير.
(٣) الإدراك المُتغيِّر يُقدِّم الطاولة الحقيقية ذاتها بكل واقعها.

يقدِّم هوسرل هذا التماثُل الذاتي الحقيقي لا كفكرةٍ مجرَّدة ولكن كشيءٍ تؤكِّده التجرِبة باستمرار، وبصورةٍ حتمية. كيف يمكن أن يكون هذا؟ قارَبَ هيوم بين المتغيِّر وغير المتغيِّر من وجهة نظر مجرَّدة، ووجد أنهما مُتبايِنان. ويدلف هوسرل بواقعيةٍ إلى داخل معالم الخبرة، ويجد أن المُتغير وغير المُتغيِّر متضافران بالضرورة. إن الخبرة نفسها — إذا جرى تدبُّرها بتمعُّن وتفكُّر — تدحض رأي هيوم وتؤكِّد قول هوسرل:

> يظهر الشكل نفسه (بافتراض أنه هو ذاته بالنسبة إلينا) مرارًا وتكرارًا وبصورةٍ مستمرة «بشكل مختلف»، في ظلالٍ منه تكون مختلفة دائمًا.[8]

يطلق هوسرل على هذه المظاهر المختلفة «الظلال»، أو الأطياف الكثيرة التي يُلقي بها الشيء بينما نستكشفه. فالشيء لا يختبئ خلف مظاهره. إنما تلك المظاهر هي ما تكشف عن حقيقة الشيء. إننا نرى أن الطاولة المستطيلة مستطيلة الشكل فقط حين تبدو على شكل شبهِ منحرفٍ، بينما نجلس إلى جوارها أو نراها على هيئة شكلٍ رباعي ليس له

أضلاع متوازية بينما نجلس عند أحد أركانها. وهذا المظهر أو ذلك هو ما يعطي للطاولة شكلها المُستطيلي. ويُنقذ هوسرل عمومية الطاولة عن طريق التفريق — وليس الفصل — بين المظاهر من جانب، وما يتبدى لنا بفضل المظاهر من جانبٍ آخر. إن المظاهر زائلة بالفعل، وذلك كما يُشير هيوم، ولكنها تُقدِّم بشكلٍ مستمر حقيقة الشيء الذي نُدركه. ومن ثمَّ فإن المظاهر ليست خاصة؛ لأنها تضعنا على اتصالٍ بالملامح العامة للأشياء.

يرى هوسرل بُعدَين لمظاهر أي شيء. الأول هو البُعد المكاني. اجلس على أحد الكراسي وانظر إلى الطاولة من نفس وجهة النظر؛ لن يختلف شكل الطاولة. في واقع الأمر، بإمكاننا أنا وأنت تبديل الأماكن، وبافتراض أننا نتساوى في الطول، لن يختلف على الإطلاق شكل الطاولة بالنسبة إلى كلٍّ منَّا. هذا الشكل الذي يمكن لكلٍّ منَّا أن يتشاركه مع الآخر هو الشكل الذي نراه للطاولة من مكاننا ويرتبط بوجهة نظرٍ مُعينة. لكن هناك البُعد الزمني كذلك. اجلس على أحد الكراسي وانظر إلى الطاولة من نفس وجهة النظر. وأغلق عينَيك ثم انظر ثانية. جرى الآن اعتراض الإدراك ثم استكماله مرةً أخرى. ستجد أن الإدراك قد اختلف، رغم أنه يقدِّم الشكل نفسه. هذا المظهر غير المُتكرر والمُتفرِّد بشكلٍ مؤقت هو الظل. وبفضل بُعد الخبرة الخاص — الكيفية التي يبدو بها الشيء في لحظةٍ ما من نقطةٍ ما — بإمكاننا معًا التوصُّل إلى الكيفية التي يبدو بها الشيء في أي وقتٍ من هذه النقطة أو تلك، أي بإمكاننا معًا إدراك حقيقته. إن التفاعل بين وجهات النظر المختلفة يجعلنا نُدرك سماكة الأشياء؛ فهي ليست على ما هي عليه لكل واحدٍ منَّا على حدة، بل لنا جميعًا معًا. يكتب هوسرل فيقول: «لم نُدرك أبدًا أن منظور «الآخر» يمتدُّ إلى العالم كله، مشكلًا موضوعيته ومُضفيًا عليه هذا الطابع من البداية».[9] إن هيوم يختزل المظاهر إلى انطباعات ذهنية خاصة؛ أما هوسرل فيرى أنها تجسيدات عامة ومشتركة للأشياء.

كثيرًا ما يُخطئ فلاسفة مثل هيوم في تصوُّر الإدراك على أنه نوع من التصوير، ومن ثمَّ يرَون أن الصور تُوجَد في أذهاننا، وبهذا يُمهدون الطريق لمشكلة كيفية ارتباط هذه الصور بالأشياء المجهولة لولاها التي تصِفها. في الواقع، تربطنا المظاهر بما يبدو، بدلًا من أن تقف بيننا وبين ما يبدو؛ فهذه المظاهر تنتمي لكينونة الشيء الذي يتبدَّى.

بهذا الشكل، لا يسأم هوسرل أبدًا من أن يقول إن الإدراك يقدِّم الأشياء على حقيقتها. يقول: «إدراكنا لشيءٍ لا يُعيد تقديم شيءٍ غير موجود، وكأنه كان ذكرى أو وهمًا، بل يركِّز على ما هو موجود، ويستوعب الشيء ذاته بوجوده المادي.»[10]

ألا تنتمي المظاهر للمخ؟

يبدو أن المُحفزات الحسية لا تعدو كونها «بيانات في صورتها الخام».[11] ومن ثمَّ يتعيَّن على المظاهر أن تحدث بنفس الطريقة التي يُحوِّل بها المخ تلك البيانات إلى نموذج. على سبيل المثال، يرى نيتشه أن كل الكلمات هي استعارات لصور هي نفسها وبدَورها استعارات للمُحفزات العصبية، ويُضيف أننا لا نجد طريقةً لمعرفة كيف تنتظم هذه الاستعارات في شكل أشياء خارج رءوسنا.[12] ويكتب سيرل شيئًا مُشابهًا، فيقول:

> افتراضي الأساسي ببساطة هو كالتالي: ... المخ هو كل ما لدينا لتحقيق غرض تقديم العالم إلى أنفسنا، وينبغي أن يكون كلُّ شيءٍ نستطيع استخدامه داخل أمخاخنا. لا بد أن يكون كل مُعتقد من معتقداتنا مُمكنًا لكيانٍ عبارة عن مخٍّ في وعاء؛ لأن كل واحدٍ منا هو على وجه التحديد مخ في وعاء؛ الوعاء هو الجمجمة و«الرسائل» التي تأتي إليه تأتيه بفعل التأثيرات الخارجية على النظام العصبي.[13]

على النقيض، يدفع عالم الظاهراتية روبرت سوكولووسكي بأن الإدراك الحسِّي لا يُعَد مسألة تأثيرات مادية على مستقبلاتنا الحسِّية. عوضًا عن ذلك، الطاقة التي تستخدمها حواسنا هي «طاقة مُحيطية»: الضوء المُتناثر بفعل الشيء المدرك هو ضوء تشكَّل بفعل شكلِ الشيء وتركيبته. والطاقة المُتشكِّلة تعكس مظهر الشيء، أي الطريقة التي يبدو بها. بهذا الشكل تختلف هذه الطاقة عن الطاقة المُشعَّة، والتي تأتي مباشرةً من مصدرها؛ ومن ثمَّ لا تعكس أي شيء.[14]

> في الواقع، تربطنا المظاهر بما يبدو، بدلًا من أن تقف بيننا وبين ما يبدو؛ فهذه المظاهر تنتمي لكينونة الشيء الذي يتبدَّى.

ولكي نستوعب الفارق بين الطاقة المحيطية والطاقة المشعة، إليك مثالًا بسيطًا: تخيل أنك تقود سيارتك في طريقك للمنزل على طريقٍ ريفي مظلم، وتلتقط مصابيح سيارتك الأمامية زوجًا من العيون أمامك؛ فتضغط على الفرامل بقوة، وتتوقف أمام قطيع من البقر المُتجوِّل. قارن بين خبرة بقرة من هذا القطيع وخبرتك أنت. أصيبت البقرة بالعمى من ضوء مصابيح السيارة الأمامية لأن الضوء أتى مباشرةً من مصدره ولم ينعكس على

أي سطح. وعلى النقيض من ذلك، لم يُصبك الضوء بالعمى، بل جعلك تُبصِر؛ لأن الطاقة المُنبعثة من المصابيح لم تؤثِّر بصورةٍ مباشرة على مستقبِلاتك الحسية، بل انعطفت بأن انعكست عن البقرة نفسها، وبانعكاسها تغيَّرت؛ لذا استطاعت تلك الطاقة أن تمدَّك من على مسافةٍ بشكلِ عينَي البقرة وهيئتهما، ولم تُبيِّن لك طريقًا مفتوحًا. ليست الطاقة في حاجةٍ لأن تكون عاملًا مؤثِّرًا يُسبب العمى؛ إذ يمكن لها أن تكون وسيطًا ينقل مظهر شيء.

كيف ينبغي أن ننظر إلى المخ والجهاز العصبي في ضوء الحقيقة التي مفادها أن الطاقة المُحيطية تنقل لنا المظاهر؟ يقترح سوكولووسكي أننا يمكن أن نعتبر المخ والجهاز العصبي كشيء مشابهٍ لعدسة زجاجية عادية يُمكنك أن تنظر إما «إليها» أو «من خلالها»: يمكن لهذه العدسة أن تكون الوسيلة الشفافة التي تسمح للعالم أن يتواجَد أمامنا؛ ويمكن أيضًا أن تكون شيئًا نجعله نحن مُستقلًّا بذاته، فننظر في خصائصه المادية.[15] أنت في حاجة لُمخك لتستقبل طاقة مظهر البقرة، لكن المظهر ليس هو عقلك ولا أنت كذلك. وأنت تستطيع رؤية البقرة بفضل الضوء وبفضل مُخك، لكن ليس بالطريقة التي تؤدِّي إلى أن يقف الضوء أو مخك بينك وبين البقرة. والبقرة تظهر وتتبدَّى بفضل هذه الوسيلة الشفافة التي تعمل على نقل المظهر، بنفس الطريقة التي قد ترى بها البقرة من خلال نظارتك أو من خلال الزجاج الأمامي للسيارة.

أين أنت في هذه الخبرة؟ أنت لستَ قطعة دومينو أخرى في هذه السلسلة: الضوء والبقرة والطاقة المُتشكِّلة وخلايا الشبكية والمحفزات العصبية والمخ وأنت. بالأحرى أنت السائق المتجسد الذي يرى البقرة. توفر الجوانب الفسيولوجية الخلفية لخبرتك، لكن ليس بطريقةٍ تعرف بها أو تختزل هويتك. إننا نشتهي صورة تُدخلنا في العملية؛ نريد أن نرى أنفسنا في طبقةٍ عليا فوق العمليات البيولوجية، باعتبارنا ترسًا آخر في تلك الآلة. لكن المشكلة في واقع الأمر مع هذه الصورة هي أنها لا تنطوي على ما نريده مُصوَّرًا، وهو وجود وجهة نظر. الحقيقة ببساطة هي أننا بحاجةٍ لأن نشغل وجهة نظرٍ ما من أجل أن نتصور واحدة.

حين يعمل المخ والجهاز العصبي، فإنهما يقدِّمان لنا عالم الأشياء. لكننا حين نتجاهل وجهة نظرنا العاملة، يمكن أن يبدو — وهنا يتساءل المرء، من سيبدو له ذلك؟ — أن العقل والجهاز العصبي يُمثلان عائقًا غير قابلٍ للنفاذ أمام هذا العالم. ويقع سيرل في نفس خطأ هيوم حين يجعلنا نتماهى مع أمخاخنا؛ إذ يجعل المظاهر خاصة، وينقلها إلى

داخل طيَّات العقل. وبفعله هذا يَعزلنا سيرل ضمنيًّا بعضنا عن بعض وعن عالَمٍ مشترك من الحقيقة. على النقيض من ذلك، يُعيد علماء الظاهراتية عمومية المظاهر؛ وبفعلهم هذا يُبرهنون أيضًا على أن الخبرة تحدُث لا في داخل أمخاخنا بل بالعالم الخارجي مع الآخرين وبين الأشياء. يفتح هيكل الخبرة مجالًا من الحضور والغياب يمكن للُّغة أن تبرز فيه وتُمثِّل صوت الحقيقة.

الحقيقة ببساطة هي أننا بحاجةٍ لأن نشغل وجهة نظرٍ ما من أجل أن نتصور واحدة.

العالم كمكان للحضور

يقدم هايدجر مثاله المميز الخاص بالمطرقة التي نستخدمها في أداء المهام. إننا نبدأ في التفكير في المطرقة عوضًا عن المهمة التي بين أيدينا حين يتبيَّن لنا أن المطرقة مفقودة أو بها عطب. فقط حين يلاحظ عدم إتاحة المطرقة، يمكن أن ننظر إليها باعتبارها شيئًا مستقلًّا، ونستكشف خصائصها المادية.[16] في الغالب، نحن نُدركها عن طريق الإمساك بها وإنجاز الأعمال بها. فما العامل المؤثِّر في مثل هذه الأمثلة عن الأشياء التي تُستخدَم بصورة يومية؟ المَغزى من هذه التمارين الظاهراتية ليس الإشارة إلى أن العملية هي جوهر الأشياء، أو أننا ينبغي أن نكون عمليِّين في فهمِنا لذاتنا. في واقع الأمر يكتب هايدجر قائلًا: «لم يخطر لي قط ... أن أُحاول أن أزعم أو أثبت بهذا التفسير أن جوهر الإنسان يتمثَّل في حقيقة أنه يعرف كيف يستخدِم السكاكين والشوك ويستقل الترام».[17] ففي نهاية المطاف، هناك أيضًا خبرات تتجاوز ما هو عملي، مثل خبرة الجمال والاندهاش أمام الطبيعة. تُقدِّم الظاهراتية تفسيراتٍ عن طبيعة خبراتنا مع الأشياء اليومية من أجل تسليط الضوء على نقاط ثلاث:

(١) الأشياء التي ننشغل بها تشغلنا في ضوء اهتماماتنا الشاملة. انظر إلى روتين إفطار الصباح. رغبتي في تأمين الطعام لنفسي ولأحبابي، وهي رغبة متجذِّرة في الاهتمام الذي أصبُّه على حياتي، تُعد أساسًا لسلسلة المعاني هذه. أنا أختار لسدِّ الجوع تقديم شرائح الخبز المحمَّص، وهذا يقتضي مني نمطًا من الأفعال: إحضار شرائح الخبز، ووضعها في آلة التحميص، وانتظارها حتى تنتهي الآلة، ثم وضعها على طبق، واستخدام سكينٍ لتغطيتها بالمربى والزبد. هذه الأشياء — الخبز وآلة التحميص والطبق والسكين

والمربى والزبد وما إلى ذلك — متضافرة بعضها مع بعض؛ تضطلع هذه الأشياء بالمعنى الذي تحمِله في ضوء رغبتي في تناول الخبز المحمص، وهي رغبة تُعبِّر عن الاهتمام الذي أُغدقه على نفسي وعلى أحبائي. لذا، ما يرغب علماء الظاهراتية في لفت الانتباه إليه باستخدام أمثلةٍ من الأدوات والسلوكيات الروتينية اليومية هي الطريقة التي تحمل من خلالها الأشياء في العالم الخارجي المعنى في ضوء شبكةٍ من الدلالة التي تتكشَّف بالإشارة إلى أنفسنا وقُدرتنا على الفعل. الخبرة لا تنطوي على نفسٍ منعزلة في مقابل شيءٍ منعزل. بل تنطوي على استكشافنا لسياقٍ غنيٍّ بالأشياء مع الآخرين.

(٢) الأشياء التي تجذب انتباهنا تفعل ذلك من خلال التفاعُل بين الحضور والغياب. يُمكننا أن نضع قطعة من الخبز في فرن آلة التحميص، ونُعِد القهوة ونصب كوبًا من عصير البرتقال. وبينما نفعل هذه الأشياء، قد يتحول انتباهنا مثلًا من الألم الذي نُعاني منه في الرقبة إلى افتقار طاولة المطبخ إلى الترتيب، أو حتى قد يقفز إلى المُستقبل، ونفكِّر في المشاريع المُفترض إنجازها في وقتٍ لاحق من اليوم. في الغالب، لا يتوقف انتباهنا عند العناصر التي تكوِّن روتين تناول طعام الإفطار — مثل الخبز وآلة التحميص والقهوة والكوب وعصير البرتقال. عوضًا عن ذلك، تقبع هذه الأشياء في الخلفية بينما نهتم بشئونٍ أخرى. إلا أنه من المُمكن أن تُصبح هذه العناصر مهمة، فتبرز عن الخلفية لتنتقل إلى الواجهة. من الممكن أن تُصبح هذه العناصر حاضرة بصورة بارزة. على سبيل المثال، لنفترض أن الخبز المحمص خرج من الآلة وقد زاد التحميص عن حدِّه حتى احترق. ستعود أفكارنا من التخطيط، لليوم وستلزم هذا العنصر الحاضر. قد نتساءل لماذا لم يتحوَّل لون الخبز المحمص إلى البُنيِّ وتحول إلى الأسود بدلًا من ذلك. وسنكتشف أن أوضاع الضبط كانت غير مُفعَّلة، أو أن الطبق كان منخفضًا جدًّا أو أيًّا كان السبب الذي ستجده. ثم سنُصلح المشكلة، وسنعود إلى أفكارنا بشأن الأشياء القصيَّة، بينما يستمر الروتين الذي نقوم به.

(٣) يحدث تفاعل الحضور والغياب بفضل ما يُطلِق عليه علماء الظاهراتية العالم. إننا لا نتعامل فقط مع الأشياء التي في نطاق الحضور؛ بل إن أي أحدٍ منَّا يستطيع في أي لحظةٍ أن يُحوِّل انتباهه عن الأشياء، سواء كانت حاضرة أم غائبة، ويُوجهه إلى فكرة الحضور والغياب نفسها. حين نفعل ذلك، نحن لا نترك وراءنا الأشياء، لكننا الآن ننظر إليها باعتبارها أشياء أُخرى مُغايرة لمجال الحضور والغياب ذاته. إن حركة الماضي والمُستقبل الزمنية، وحركة القريب والقصِّي المكانية تحدُثان هنا في هذا المكان المنفتح. من

هذا المنطلق، العالم ليس هو الكرة الأرضية أو كوكب الأرض الذي ننظر إليه عن طريق تصغير الصورة في خرائط جوجل. ومن هذا المنطلق أيضًا، هو لا يُعَدُّ مجموعة من الأشياء أو المجموعة التي تضمُّ كل شيءٍ موجود. بل هو بالأحرى نطاق الخبرة المُمكنة، المكان الذي نلتقي فيه بالأشياء المختلفة عنا. فأن نكون بشرًا يعني أن نكون تلك الكيانات التي تُوجَد في عالم الخبرة المُشترك هذا، والذي بفضله نستطيع لقاء أشياء بعينِها.

إن أوجُهَ الحضور والغياب المختلفة للأشياء في خبرتنا تحدث في ضوء خلفية فكرة الحضور والغياب ذاتها. يكتب هايدجر قائلًا: «لا يمكن أبدًا تصوُّر الكيفية التي يمكن بها مصادفة شيءٍ ما — شيء طبيعي — في حضوره الجسدي الخالص إن لم يكن هذا التصور مبنيًّا على أساس «الحضور المُسبق للعالم».»[18] ومن ثمَّ إذا كان البشر يُعرَّفون من خلال الخبرة، فإنهم يُعرَّفون بما يطلِق عليه هايدجر «الوجود في العالم».

ويشير سيزان إلى تفاعل الحضور والغياب في الإدراك عن طريق تحديد الإطار الخارجي للأشياء التي يرسمها؛ يفعل الفنانون التكعيبيون ذلك عن طريق الإبراز المازح لكل الأوجُه الغائبة في آنٍ واحد. بهذه الطريقة يبتكِرون أسلوبًا بديلًا للفت الانتباه إلى سماكة الخبرة الرباعية الأبعاد في حين يكونون مُرتبطين بالمِثل بالحيِّز الثنائي الأبعاد. لكن التكعيبيِّين لا يجذبوننا إلى قلب الخبرة كما يفعل سيزان؛ إنهم لا تسترعيهم الدعوة المنقوشة في الحضور. عوضًا عن ذلك، ينهرُنا التكعيبيون عن نطاق الخبرة؛ ففي لوحاتهم، الإدراك حدث بالفعل؛ كل شيءٍ منثور في الأرجاء؛ لا يوجَد ثمة شيء خفيٌّ لنكتشفه. تقودنا الظاهراتية — كما يفعل سيزان — إلى قلب الخبرة التي تحدث وتُرشدنا إلى أعجوبة الأعاجيب، وهي أن الأشياء تتبدَّى لنا وتدعونا للاستمرار في الاستكشاف. يكتب هوسرل فيقول:

> التفسير الظاهراتي لا يفعل شيئًا سوى أنه «يحلل المعنى الذي يتمتع به هذا العالم لنا جميعًا، قبل أي تفلسُف»، ومن الواضح أنه يتأتَّى من خبرتنا وحدها — «وهو معنى يمكن للفلسفة أن تكشف عنه لكن لا يمكنها أبدًا أن تُغيِّره»، كما أنه ينطوي (في أي خبرة فعلية) على آفاق تحتاج إلى توضيحاتٍ جذرية، وذلك بدافعٍ من ضرورةٍ أساسية وملحَّة، وليس بسبب ضعفنا.[19]

في حين تدعونا الخبرة لفهم الأشياء، تدعونا الظاهراتية إلى فهم العالم الذي تحدُث فيه هذه الخبرة.

الفصل الثالث

الجسد

لنفترض أنك تنظر إلى مرآة. أترى نفسك أم انعكاسًا لك؟ يبدو أن ما تراه لا يمكن أن يكون هو أنت؛ لأنك هنا تقوم بفعل الرؤية، لذا لا يُمكنك أن تكون هناك أيضًا ويقع عليك هذا الفعل. إلا أن الانعكاس يُظهرك وكأنك لستَ هنا وحسب بل وهناك أيضًا. يقول ميرلو بونتي معلقًا: «المرآة في حدِّ ذاتها أداة سحرية عالمية ... تُحوِّلني إلى آخر وتحول الآخر إليَّ أنا.»[1] تمامًا كما تستطيع أن تنظر إلى صورةٍ لك وترى نفسك في مكانٍ آخر، يُمكنك أن تنظر في مرآةٍ وترى نفسك في مكان آخر حتى وأنت لم تبرح مكانك. الاختلاف هو أنه ليس هناك فارق زمني بينك وبين صورة المرآة، بل هي صورة حيَّة لك في الوقت الفعلي. والآن لنفترض أنك ستُشيح بوجهك عن المرآة وتنظر إلى يدِك حيث تُمسك بفرشاة أسنان. لن ترى انعكاس يدك في المرآة لكنك سترى يدك حيثما هي. لنقل كذلك بأنك استخدمتَ يدك الأخرى في لمس يدِك التي تمسك بفرشاة الأسنان. اليد الأولى ستكون ملامسة لفرشاة أسنان، وستكون ثمة يد أخرى تلمسها أيضًا؛ تلك اليد ستشعُر وسيتم الشعور بها.

> تمامًا كما تستطيع أن تنظر إلى صورة لك وترى نفسك في مكانٍ آخر، يمكنك أن تنظر في مرآةٍ وترى نفسك في مكانٍ آخر حتى وأنت لم تبرح مكانك.

يستخدم علماء الظاهراتية مصطلح «الجسد» ليُشيروا إلى الطبيعة المزدوجة للكيان الحي الذي يقدِّم لنا عالمًا من الأشياء القابلة للإدراك، ويجعلنا أحد تلك الأشياء. ولدى اللغة الألمانية، وهذه ميزة كبيرة، كلمتان للتعبير عن الجسد وهما Leib وKörper. الأولى تشير إلى الجسد الحي القادر على التعبير ومعايشة الخبرات، والثانية تُشير إلى الجسد المادي الخامل. من أوجه القصور في اللغة الإنجليزية أننا ليس لدينا هذا التفريق، ومن ثَمَّ

نُطلق على كلا النوعَين، الحي وغير الحي، اسم «جسد». أما أقرب الكلمات في الإنجليزية إلى كلمة Leib فهي كلمة flesh، وهي كلمة عميقة الإيحاء، وتُشير إلى شيءٍ غريزي أو شهواني. أفضِّل في سياقات أخرى أن أطلق على هذا المعنى «الجسد الحيوي»، لكن هنا وفي ظل محاولةٍ منِّي للتعبير عن الظاهراتية باستخدام مصطلحاتٍ بسيطة، فسأستخدم كلمة «الجسد». لاحظ أنني أستخدِم الكلمة بصورة تقنية لأشير إلى الجسد الحي الذي يختبر العالم؛ ولا أؤكِّد بذلك على ارتباطاتها بالنزعات الحسية. الجسد الحي هو الذي يشعُر ويُمكن أن يُشعَر به على حدٍّ سواء، ويرى ويمكن أن يُرى. أثناء اختبارنا للعالم، ينشر الجسد للآخرين انخراطنا في تجربة الأشياء. وبفتح العالم لنا وأمام بعضنا بعضًا، هو يُعدِّنا إلى الحديث عن الأشياء ومعرفتها على حقيقتها.

حاضرٌ بالجسد

التقطْ حجرًا بيدِك. ستجده باردًا وناعمًا. قلِّبه في يدك، تحسَّسْه. لاحظ كيف تشعر بشعورٍ جيد وأنت تتحسَّس منحنياته بأصابعك. اغمس الحجر في الماء، واستشعر برودة الماء على يدك، ولكن انظر أيضًا كيف يُبرز الماء حيوية ألوانه؛ يتلألأ الضوء بصورةٍ رائعة الجمال تُعطيه شكلًا لامعًا. إن جسدك هو الذي يسمح لهذا الشيء الجامد أن يظهر على هذا الحال. والآن مرِّر يدك عبر الخصلات الكثيفة لفراء كلبٍ ما. استشعر جسده وهو يعلو ويهبط مع كل نفسٍ يتنفَّسه وهو يستجيب للمساتك؛ لاحظ شعور الدفء المريح الذي يظهر بداخلك؛ استلقِ حين يتأثَّر الكلب بعطفك فيشرع في مسِّك بأنفه، ويُحاول لعق وجهك. إن أجسادنا تُساعدنا على استكشاف العالم ولقاء لا الأشياء وحسب بل أيضًا رفاقنا المستكشفين لها.

التفاعل الخاص بالتجربة بين الحضور والغياب، والذي استعرضناه في الفصل الثاني يتطلَّب شيئًا إضافيًّا حتى يُفهم. الحضور دائمًا ما يكون هو الحضور لأحدهم. نحن نقول: «دعني أنظر إلى الشيء» وبالطبع نريد فعلًا أن نُمسكه ونقلِّبه في أيدينا، ويكون حاضرًا أمامنا. نُريد أن نجعله حاضرًا بأن نجعله قريبًا منَّا. وهذا يعني أن الحضور يستوجب الجسد. حين نقرِّب منَّا شيئًا، ليست المسألة أننا نُريد جعله قريبًا منَّا ماديًّا؛ بل هي مسألة تقريبه منَّا بحيث نستكشفه ونستعرِضه على نحوٍ مفيد؛ ومِن ثمَّ نعرفه. بهذا الشكل، الخبرة ليست شيئًا يحدث «بداخلنا». بل هي شيءٌ يحدث «في العالم» عبر الاستكشاف النشط الذي يُحققه الجسد.

تخيَّل أنك نزلتَ في بلدٍ لا يتحدَّث أهله إلا بلغةٍ غير معروفة لك. والآن تخيَّل شيئًا أكثر غرابة، حتى أنت لا تعرف الإنجليزية ولا أي لغةٍ أخرى أيًّا كانت، بل وفاقد القدرة تمامًا على الحديث. كيف ستتعلَّم الحديث بلغة أهل هذا البلد التي يتحدَّثون بها من حولك؟ فأنت لا تستطيع أن تسأل ماذا يُسمى هذا الشيء، ولا يُمكنك كذلك محاولة قرن أفكارك بالإنجليزية مع أصوات الكلمات غير المعروفة التي تتناهى إلى سمعك. سيتعيَّن عليك أن تبدأ من الصفر. ما الذي سيتعيَّن عليك فعله؟ قد يبدو هذا الموقف مستحيلًا — بل وميئوسًا منه بشكل قاطع — عدا من حقيقة أن كلًّا منَّا وجد نفسه في مثل هذا الموقف تمامًا، وتعامل معه بطريقةٍ ما بنجاح، حتى إننا الآن نتمتع بإجادةٍ تامَّةٍ للُغتنا الأم. إن أي لغةٍ أخرى قد نعرفها كالإنجليزية والفرنسية والصينية تتألَّف من نظامٍ من الإشارات التي تعني ما تفعله بفضل العُرف. نحن لا نُخلَق ونحن نعرِّف معنى أي كلمات، بل عوضًا عن ذلك، يتعين علينا أن نفكَّ شفرتها بطريقةٍ ما. يمكننا أن نتعلَّم لغةً أجنبية بالإشارة إلى لُغتنا الأم، لكن كيف اكتسبنا لُغتنا الأولى؟ كيف حدث ذلك؟

يُشير علماء النفس إلى شيءٍ يُدعى «قراءة العقل» لتفسير الجسر ما قبل اللغوي بيننا وبين الآخرين.[2] فالرُّضَّع يقرءون عقول مَن حولهم ومن ثمَّ يستطيعون فهم الكلمات التي تمر بأسماعهم: ككرة وقطة وماما وما إلى ذلك. ولا يقصد علماء النفس بذلك أي قدرة سحرية أو خارقة، ولا نوعًا من حاسَّةٍ سادسة تزوِّدنا بسبيلٍ إلى أفكار الآخرين الخفية. عوضًا عن ذلك، يقصدون أن السلوك الخارجي يقدم أدلةً تساعد على فهم الحالات العقلية الخفية. إذ قد يُشير مُستخدِم اللغة إلى شيءٍ ما بينما ينطق بلفظ «كرة» ومن ثمَّ يستطيع الرضيع أن يستنتج أن هذه الحركة الجسدية تُشير إلى هذا الشيء الذي تعنيه هذه الكلمة في عالمه. إلا أن هذا الاحتكام إلى قراءة العقل لا يتناسَب إلى حدٍّ كبير مع الحقائق الظاهراتية. إذ إن الانتباه المتأنِّي للخبرة يكشف أن المعنى لا يكمُن خلف الجسد، بل يظهر في حركة الجسد، ويبرُز من خلالها. أي إن الرضَّع يتعلَّمون أن يتحدثوا، لا بفضل مهاراتهم في الاستنتاج بل بفضل التجسُّد الطبيعي للجسد.[3] إن المعنى غير مُستتر خلف الجسد؛ بل هو متجسِّد في الحركة تجاه الأشياء محط الانتباه أو بعيدًا عنها. يتعلَّم الرضع الحديث بفضل «قراءة الجسد» وليس قراءة العقل.

جرِّب القيام بهذا النشاط. قف وسط ميدان مزدحِم وحدِّق باهتمامٍ نحو الأعلى في شيءٍ ما، ربما يكون طائرًا يحوم بالمكان. ستكون نظرتك مُعدية، حيث سيطِّلع الآخرون بصورة عفوية على محط اهتمامك، والذي أصبح الآن ظاهرًا بفضل سلوكك الجسدي:

«ما الأمر؟ ماذا ترى؟» لن يتعيَّن على الناس أن يستنتجوا أنك تنظر إلى الأعلى باهتمام؛ بل سيرون ذلك. بالطبع لن يعرفوا ما تنظر إليه إلا إذا أخبرتَهم أو إذا نظروا هم فيرون ذلك بأنفسهم. في الغالب، نحن ننتبِه إلى ما ينتبِه إليه الآخرون من دون تفكير. تخيل حين نكون خارج أحد المتاجر فنرى سيارة طراز فورد موديل إيه النادرة، أو عربة شركة أوسكار ماير الدعائية التي على شكل هوت دوج. نحن لا نرى المركبة غريبة الشكل وحسب؛ بل نرى أن الآخرين يرونها أيضًا. ولأن الخبرة تحدث في العالم بفضل أجسادنا، فإن خبراتنا لا تكون خاصةً أو قاصرة علينا بل تكون متاحةً لمن هم حولنا. يضعنا الجسد في عالَم من الأشياء الحاضرة والغائبة، ويضعنا في ذلك العالم مع آخرين يستطيعون اختبار أجسادنا، ومن ثمَّ معايشة خبراتنا. إن أجسادنا الحية تُوفِّر لكلٍّ منَّا وجهة نظر على العالم، وبهذا يمكن أن تكون وجهات نظر الآخرين محلَّ إدراك. بهذا الشكل، يكون الجسد نتيجة ضرورية لعمومية المظهر التي استعرضناها في الفصل الثاني. إن اللغة البدائية التي تسبق أي لغةٍ تقليدية هي المعنى الطبيعي الذي تنقله أجسادنا.

ظهور الجسد

مع وجود كاميرات المُراقبة في مساكننا الخاصة بأعداد لا تقل عن أعداد وجودها في الأماكن العامة، نحن على وعيٍ اليوم أكثر من أي وقتٍ مضى بأننا لا نَرى وحسب، بل وعرضة للرؤية كذلك. وإلى جانب أسئلة مهمةٍ تتعلق بالخصوصية، إن ظهورنا يتناول سؤالًا فلسفيًّا أساسيًّا: ما الذي يراه الآخرون تحديدًا حين ينظرون إلينا، وماذا نرى نحن حين نُطالع الآخرين؟

نظر أبو الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت من نافذته، وتساءل إن كان المارَّة بالميدان أدنى منه ليسوا في واقع الأمر روبوتات ترتدي ملابس البشر. كان ديكارت بكامل قواه العقلية، لكنه تساءل، بنغمةٍ تأمُّلية، كيف يمكن أن نتأكد بصورةٍ قاطعة مما نراه حين نظن أننا نرى أناسًا آخرين. ففي نهاية المطاف، ما الذي نراه عدا المظاهر الخارجية؟ بطبيعة الحال نحن لا نرى أرواحهم ولا حيواتهم الشعورية. ومن ثمَّ ابتكر اختبارًا للتمييز بين البشر والروبوتات. أولًا، اسألهم مجموعةً من الأسئلة المعقدة وراقب إجاباتهم؛ ثانيًا، اجعلهم يُنجزون مجموعة متنوعة من المهام المُعقَّدة. فإن استطاعوا القيام بكلا المُهمَّتَين بكفاءة، فلا بد إذن أنهم مُبتكِرون وليسوا مبرمَجين؛ يتعيَّن أن يكونوا بشرًا وليسوا آلات.[4]

بهذه الطريقة، يواجِه ديكارت ما قد يبدو أنه سؤال مُهم: كيف يمكن أن نتأكد أن من يبدو وكأنه شخص آخر ليس في واقع الأمر شيئًا آخرَ متنكِّرًا؟ بالنسبة إلى أولئك الذين هم من خارج مجال الظاهراتية، ما يُطلق عليها مشكلة العقول الأخرى هي مشكلة لا حلَّ لها. تُصبح هذه المشكلة لا حلَّ لها عن طريق اعتبار أن العالم يتألَّف من نوعَين من الأشياء: الذوات الذين يمكن اختبارهم من الداخل وحسب، والموضوعات التي لا يمكن اختبارها إلا من الخارج وحسب. تخيل أن شيئًا يقع ضمن نطاق الحس الذاتي الخاص بي. ما الأسباب التي يُمكن أن تُشكِّل حافزًا لي لأن أُسقط عليه شيئًا من ذاتِيَّتي الخاصة؟ لماذا قد أُضفي عليه حياة داخلية؟ ما الذي يمكن أن يُطمئنني إلى أنَّ جاري ليس في نهاية المطاف روبوتًا أو زومبي؟

أحد الحلول التي اقترحها الفلاسفة هو «الاستدلال القياسي». أنا أعرف من خبراتي من داخلي. وأرى من الخارج جسدًا يتصرف بطريقةٍ مُعينة. أرى كذلك جسدي من الخارج وهو يتصرف بصورة معينة. فأنتقل إلى نتيجةٍ منطقية مفادها أنه كما أن جانبي الداخلي مُتوحِّد مع جانبي الخارجي، فلا بد أن جانبًا خارجيًّا آخر متوحِّدٌ مع جانبٍ خارجي آخر. إذن لا بد أن الجسد الذي يتصرف بهذه الطريقة هو الجانب الخارجي من جانبٍ داخلي آخر، أو شخص آخر. لكن معظم الفلاسفة غير راضين عن هذا القياس. أولًا، يبدو أن هذا القياس يفرض مُسبقًا وجود الشيء الذي ينطلق من أجل إثبات وجوده، ألا وهو أننا نتعامل مع ذاتٍ أخرى. فإذا لم نكن كذلك، فإن السلوك الذي نراه ليس متناظرًا مع سلوكنا. ثانيًا، يفترض هذا القياس أن سلوكي وسلوك الشخص الآخر يتواجدان جنبًا إلى جنبٍ بحيث يمكن المقارنة بينهما. لكن في واقع الأمر أنا لا أُولِي انتباهًا إلى سلوكي معظم الوقت، رغم أنني أنتبِهُ إلى سلوك الآخرين. سلوكي أشعر به من داخلي، وسلوك الآخر ظاهر. لا يمكن مقارنتهما مقارنة مباشرة. ثالثًا، يُعد الاستدلال القياسي عملية في غاية التعقيد، بحيث لا يُمكن أن تعمل في الأطفال والحيوانات الأخرى، لكننا نعرف أن الأطفال والحيوانات الأخرى تعي العقول الأخرى. لا بد إذن أن يكونوا عباقرة في الاستنتاج من أجل حدوث هذا. عوضًا عن ذلك، لا بد أن تحدث عملية أخرى. ومِن ثَمَّ يقدِّم الكثير من الفلاسفة حلًّا مختلفًا، يُسمى «اللجوء لأفضل تفسير». فبينما ننظر إلى تلك الأجساد التي تتصرف بصورةٍ واعية، يبدو أن التفسير الأمثل لهذا السلوك هو أننا نتعامل مع أشخاصٍ آخرين مشابهين لنا. لكن من الصعب مرة أخرى أن تأخذنا الحماسة ونعتبر هذا تفسيرًا، ناهيك عن أن يكون هو أفضل التفسيرات المتاحة. إذ يبدو أنه يُغيِّب المشكلة

أو يُقصيها؛ فهو لا يُبدد الشكوك التي تتسلَّل إلينا. لذا توقف الكثير من الفلاسفة عن التفكير في حلِّ هذه المشكلة.

يتفق علماء الظاهراتية على أن هذه المشكلة غير قابلة للحل، لكنهم يختلفون على سبب ذلك. إنها غير قابلة للحل لأنها تُعتَبَر مشكلة زائفة؛ شيئًا تولَّد صناعيًّا، ونوعًا من أنواع التأطير غير المناسِب للمشكلات، والذي تسعى الظاهراتية إلى القضاء عليه. مشكلة هذه المسألة أنها خاطئة فيما يتعلق بالحقائق الظاهراتية للأمر. إن فكرة التفريق بين الداخلي والخارجي بالكامل شيءٌ مصطنع، ومن ثَمَّ فإن فكرة أن «السلوك» شيء خارجي بحت هي فكرة خاطئة. الخبرة ليست مقتصِرة على الشخص المخاطب؛ فالآخرون لا يظهرون كموضوعاتٍ في المقام الأول؛ بل يظهرون كرفاق.

تستغني الظاهراتية عن السؤال المُصطنع المتمثِّل في: «ماذا قد تكون أسبابي التي تجعلني أنسب عقولًا إلى تلك الأجساد، التي ربما تكون بلا حياة، المتواجدة في نطاق إدراكي؟» وعوضًا عن ذلك تطرح التساؤل: «كيف نبرز أنا وأنت معًا في نطاق الخبرة؟» هذه واحدة من الحالات التي تبرُز فيها بوضوح الطبيعة التعاونية للظاهراتية؛ فعن طريق تطبيق أنفسهم بالتتابُع على المشكلة نفسها، يصل علماء الظاهراتية ببطءٍ بمنطق الخبرة إلى تعبيرٍ أكثر اكتمالًا.

يُعد شيلر أول علماء الظاهراتية الذين واجهوا ديكارت بصورةٍ مباشرة. يدفع شيلر بأن فكرة أننا نملك وصولًا مباشرًا إلى أنفسنا ووصولًا غير مباشر إلى الآخرين هي فكرة خاطئة تمامًا؛ في واقع الأمر، يعتقِد شيلر أننا نملك نفس درجة الوصول، سواء إلى أنفسنا أو إلى الآخرين. يقول في هذا الشأن: «ما نراه ... أن بإمكان كل فردٍ إدراكَ خبرات رفاقه «بصورة مباشرة (أو غير مباشرة)» بقدْر مقدرته على فهم خبرته.»[5] علاوة على ذلك، يوضِّح شيلر أن انفتاحنا على الآخرين لا يُعد مسألة تصادُف وجودهم حولنا. إذ يقول إنه لو كان بيننا شخصٌ مثل روبنسون كروزو — الذي لم يرَ بشرًا في حياته قط — لشعر رغم ذلك بغياب الآخرين من حيث إنه سيفتقر إلى تحقيق أفعالٍ اجتماعية بعَينها مثل الحُب. وإلى جانب شيلر، يريد هايدجر أن يؤكِّد على أن الآخرين يظلُّون محفورين في خبرتنا بالأشياء حتى إذا لم يكن حولنا أحد. بهذا الشكل، لا يُعَد الآخرون عاملًا ثانويًّا في خبرتنا بل هم العامل الأساسي. ويقول هايدجر إن طريقة وجودنا تتحدَّد بفعل «مصاحبة» الآخرين، وذلك من بين أشياء أخرى.[6] بل إن شيئًا عاديًّا مثل الخروج في نزهة في أرجاء الحي يظلُّ يستحضر إلى الذهن وجود الناس، حين نلاحظ باحةً مصونة

أو مركبة مركونة أمام أحد المنازل. لكن الإصرار على الانفتاح الأساسي على الآخرين حتى أثناء استكشافنا للأشياء لا يُفسر كيفية اختبار شخصٍ آخر بشكلٍ مباشر.

في أطروحتها للدكتوراه، التي أعدَّتها تحت إشراف هوسرل، تكشف إيديث شتاين الكيفية التي نختبر بها الآخرين. يحدث اختبارنا للآخرين بفضل حركةِ أجسادهم، ووضوح أفعالهم النابعة عن الإرادة، والتي نراها نحن كانعكاسٍ لأفعالنا. تبدو حركة الآخرين الحيوية مختلفةً بشكلٍ أساسي عن الحركة الميكانيكية. وتقدِّم شتاين مثالًا يتعلق بالفارق بين رؤية مسمارٍ وهو يُطرق إلى داخل الجدار، ورؤية يدٍ وهو تَخِزُ بالمسمار. ميكانيكيًّا، الحركة في كِلتا الحالتَين واحدة؛ لكن عند تعرض اليد للوخز بالمسمار، نرى أن الأمر مؤلِم. تقول شتاين: «تشعر اليد بالألم إذا وُخِزت، ونحن نرى ذلك.»[7] ترى شتاين أن هذا الإدراك ينطوي على الإسقاط العفوي لحياتنا على الجسد الذي نراه. وإدراك الحركة الحيوية يُثبت وجود العديد من الرفاق في الإدراك — أو وجهات النظر بصورةٍ أعم — الذين تُعبِّر أجسادهم عن خبرتهم بالأشياء. يبني هوسرل على هذه الفكرة، ويُشير كتابه الشهير بعنوان «تأمُّلات ديكارتية» إلى الارتباط بين جسدي وجسد الآخر. كل منَّا يُدرك أن جسده موجود «هنا» وأن جسد الآخر موجود «هناك»، ونحن نفهم وجهة نظر الآخر باعتبار أن بإمكاننا تبنِّيها إذا ما انتقلنا من هنا إلى هناك.[8] إذن، يحدث الارتباط بين وجهة نظري ووجهة نظر شخصٍ آخر لأنني أفهم أن وجهة نظري يُمكن أن تتغيَّر حسب مكانها الحالي.

ويُعبِّر ميرلو بونتي بصورةٍ تقليدية عن الارتباط بين الذات والآخر بأنه يحدُث بفضل الجسد، فهو الذي يمكِّن الذات والآخر أن يكونا «مدخلَين ... ينتمي كلٌّ منهما إلى العالم نفسه.»[9] الانعكاس بين الذات والآخر يحدُث بفضل حقيقة أن الجسد يُجسِّد وجهات نظرِنا في عالمٍ مشترك بيننا. يقول: «الجسد بالنسبة إلينا يُمثِّل أكثر من مجرد كونه أداة أو وسيلة؛ إنه التعبير الخاص بنا في هذا العالم، الشكل المرئي لنوايانا.»[10] يُقدِّم ميرلو بونتي مفهومَي «الانفتاح» الخاص بشيلر وهايدجر و«الارتباط» الخاص بشتاين وهوسرل باعتبارهما مُستويَين لإدراكنا للآخرين. نحن نظلُّ منفتحِين بصورة جذرية على الآخرين، ويظهرون هم في نطاقِ تجربتنا بفضل الجسد. في هذا الشأن، تتفق الظاهراتية مع البديهيات الكلاسيكية لأوغسطينوس وأرسطو في مقابل اغتراب الذات والآخر لدى ديكارت.

> الديكارتي لا يرى «نفسه» في المرآة؛ بل يرى نموذجًا زائفًا، «شكلًا خارجيًّا» يملك هو كلَّ سببٍ يحمله على الاعتقاد بأن الآخرين يرَونه بالطريقة نفسها، لكنه — في رأيه وفي آراء الآخرين من وجهة نظره — لا يُعَد جسدًا حيًّا.

> «صورته» في المرآة هي تأثير من تأثيرات آليات الأشياء. إن أدرك نفسه فيها وتعرَّف عليها، إن رأى أنها «تُشبهه»، فإن أفكاره هي ما تنسج هذه الصلة. أما الصورة في المرآة فلا تنتمي إليه في شيء.[11]

على النقيض، تؤكِّد الظاهراتية أن المرآة تعكس ما يراه الآخرون؛ أن ذاتي هي المعروضة. وبسبب الحياة — حياة أجسادنا الحيوية والحية — يُمكننا بسهولة أن نفهم قابلية وجهات النظر المُختلفة للانعكاس بشكلٍ عام. ويظهر الآخر، لا بفضل فعلٍ من أفعال المنطق مثل الاستدلال، بل بفضل إدراك قابلية الجسد للانعكاس، ذلك الجسد الذي يُجسد وجهات نظر مختلفة.



شكل ٣-١: ماري كاسات، لوحة «الصغير النائم»، ١٩١٠ تقريبًا. باستيل على ورق؛ المقاس الكلي: ٢٥٫٥ × ٢٠٫٥ بوصة. متحف دالاس للفنون، صندوق مانجر، ١٩٥٢.٣٨.إم.

انظر إلى المشهد الذي صوَّرته ماري كاسات في لوحتها «الصغير النائم». ستجد أن حضور الصغير بالنسبة إلى الأم واضح وملموس. في الصورة، هذان ليسا جسدَين جامدَين يقعان جنبًا إلى جنب؛ بل هما جسد يشعر ويُستشعَر. إن أجسادنا تؤالفنا مع دينامية خبرة الأم؛ فجسدها يعكس جسدنا. إننا نُدرك العالم بفضل أجسادنا، وبإدراكنا للعالم نلتقي أجساد الآخرين الذين يُدركون العالم بدورهم.

من خلال هذا الاستحضار للجسد، تُعيد الظاهراتية توحيد البشر مع الحيوانات وتعترِف بأصالة حياة الحيوانات الأخرى. هبْ أنك صادفتَ في أثناء تنزُّهك في الغابة أسرةً مكونة من أربعة من حيوان المُدرَّع تبحث عن طعامٍ لها. تمضي الحيوانات في الأرجاء بسرعةٍ بحثًا عن الطعام وتُقلِّب هنا وهناك. حركتهم لإشباع الجوع تعكس خبرتهم به وإدراكهم بالكائنات التي ستكون وسيلة للتخفيف من وطأته. حركتهم تكشف عن خبرتهم الإدراكية. أجسادنا تسمح لنا بأن يكون لدَينا فكرة ليس فقط عن أفعال البشر الآخرين وحسب، بل وكذلك عن أفعال الحيوانات الأخرى. قد تبدو هذه الأفعال غريبةً ومُستغربة، لكنها كذلك باعتبارها تجسيدات مختلفة للجسد. حدِّق في عينَيْ طائر الإيمو السَّوداوين اللامعتَين وهو يحملق فيك باهتمام. يمكنك أن تُدرك أنه يعايش خبرة، رغم أنك لا تستطيع أن تفهم أو تسبر أغوار تلك الخبرة. قد تختلف وجهات نظر البشر والحيوانات اختلافًا شديدًا، لكن إمكانية إدراك كلٍّ منهما للآخر بدرجةٍ ما مُمكنة؛ وذلك بفضل الطبيعة المشتركة للجسد.

الفصل الرابع

الحديث

للوهلة الأولى، تبدو الكلمة وكأنها شيء مادي: كأشكال الحِبر على الورقة، أو البكسلات المجتمعة على الشاشة، أو الموجات الصوتية في الهواء. وبالفعل تنطوي الكلمات على جانبٍ مادي من نوعٍ ما، لكن ما هذا إلا العباءة الخارجية لغموض الكلمة. ها هي الكلمة أمامي: أراها وأقرؤها، أسمعها وأفهمها، وفجأة لا أُصبح هنا مع الكلمة، وإنما أكون في مكانٍ آخر أخذتني هي إليه. على سبيل المثال، تأمَّل هاتين الكلمتَين: «جُزُر كوك». إذا قرأتَ أو سمعتَ هاتَين الكلمتَين بفهم، فإنك لا تستمر في التفكير في شكليهما المادِيَّين أو أصواتهما؛ أنت لن تركِّز على شكل حرف «ر» المُميز ولا شكل حرف «ك» المُتكرر. عوضًا عن ذلك، ستكون أفكارك في مكانٍ آخر، بالتحديد في مجموعة الجزر التي تقع جنوب المُحيط الهادي. تحوم أفكارك هناك في شيءٍ من التشويق. وبالتركيز على تلك الجزر، قد تتساءل عن الذي يُمكنني قوله عنها. «جزر كوك هي وجهة رائجة بين حديثي الزواج ممَّن لا يستطيعون تحمل تكلفة قضاء شهر العسل في تاهيتي.» الكلمات عجيبة، لا لأنها تمثِّل كياناتٍ مادية؛ بل لأنها تُنكر ذاتها تلك تواضعًا، وتنقل أفكارنا بيننا، بحيث لا نُضطر إلى الدخول بعضُنا إلى أدمغة بعض، بل نترافق ونمضي معًا في العالم. تمتلك الكلمات القُدرة على تمكيننا من مشاركة أفكارنا عن الأشياء حتى حين تكون غائبة عن إدراكنا. ويمكن لكلماتي أن تحملك إلى مكانٍ لم تذهب إليه من قبل قط، ويمكن لكلماتك كذلك أن يكون لها التأثير نفسه.

تتحقق ماهية الكلمات من خلال مواراتها لنفسها لصالح الأفكار، وتتحقق ماهية الأفكار من خلال مواراتها لنفسها لصالح الأشياء التي تدور حولها هذه الأفكار. وهذه الأشياء التي بإمكاننا التفكير فيها تشملُ مُجتمعةً كل ما هو كائن، سواء كان حاضرًا أم غائبًا، وسواء كان موجودًا أم غير موجود.

الكلمات والصور

أنتج الرسام البلجيكي السريالي رينيه ماجريت لوحة لغليون، كتب عليها بالفرنسية ما معناه «هذا ليس غليونًا». للوهلة الأولى، تبدو الجملة كاذبةً بصورة واضحة؛ لأن اللوحة توضِّح صورة غليون، وليس فيلًا مثلًا أو طائرة أو أي شيءٍ آخر. هذا غليون بالفعل. ومع ذلك، يجذب ماجريت الانتباه إلى طبيعة أي صورة؛ إنها تُقدِّم شيئًا ماهيته مختلفة عن ماهيتها. لذا، أجل، تقدِّم الصورة بالفعل غليونًا وليس فيلًا أو طائرة أو أي شيء آخر، لكنها تظل رغم ذلك مختلفة عمَّا تُمثله. الصورة تقوم بدور النافذة على الشيء الذي تُقدِّمه، لكنها ليست نسخةً طبق الأصل منه. إذ لا يمكن لأحد أن يدخِّن من صورة غليون أو أن يُطعِم صورة فيل مثلًا. اللوحة هي شيء بحدِّ ذاتها، قطعة من القماش عليها طبقات مُتداخلة من الطلاء والصبغة. يمكن قطع اللوحة من إطارها وسرقتها، وحينها لن يكون المرء قد سرق غليونًا أو فيلًا.



شكل ٤-١: رينيه ماجريت، «خداع الصور (هذا ليس غليونًا)». ٢٠١٩، سي هيرسكوفيتشي/ جمعية حقوق الفنانين، نيويورك.

لإثبات وجهة نظره عن الصور، تعيَّن على ماجريت أن يستدعي موارد قدرة أخرى من قدرات البشر. لم يتعيَّن عليه أن يرسم فقط، بل تعيَّن عليه أن يكتُب. استطاع ماجريت

التعبير عن الفكرة «هذا ليس غليونًا» بسببِ قوة اللغة في صنع التمييزات وتتبُّعها. في هذه الحالة، الكلمة «ليس» يمكن أن تُحدِّد الالتباس المُتعلِّق بكل صورة، والتي بدورها تقدِّم شيئًا ماهيته مختلفة عن ماهيتها. اللوحة تُصوِّر بالفعل غليونًا؛ لذا، ومن هذا المنطلق، فهو غليون. لكن التصوير باعتباره تصويرًا يظلُّ مُغايرًا لما يُصوِّره؛ من ثَمَّ، ومن هذا المنطلق، فهو ليس غليونًا. يمكن للغة أن تُساعدنا في تتبُّع حركاتنا ونحن نتأرجح بين ما هو مُصوَّر وبين التصوير، بين الغليون والصورة.

ثمة ميزة ثانية من ميزات اللغة ذات صلةٍ في الصورة. كلمة «غليون» تنطوي على قوة بارزة. هذه الحروف الخمسة التي تُمثِّل مجرد لطخاتٍ من الطلاء، رغم أنها تبرُز إلى الإدراك جنبًا إلى جنبٍ مع الغليون المرسوم، الذي يختلف عن الغليون الأصلي الذي يمكنك تدخينه، تقدِّم صوتًا يُصبح مشبعًا برابط مباشرٍ مع الغليون بالكامل. فعلى النقيض من صورة الغليون، كلمة «غليون» تمتدُّ إلى الشيء ذاته. ومن ثَمَّ يقارن ماجريت بين قوة الصور وقوة الكلمات، ويدعونا لنرى أن الكلمات تمتدُّ إلى الشيء ذاته بينما تكون الصورة قاصرةً في هذا الشأن. يتبيَّن أن نقطة ضعف الكلمات — وهي أنها توجهنا إلى الشيء من دون أن تقدِّمه لنا — هي أكبر نقاط تميُّزها؛ الكلمات تتجاوز كل الصور، وكل نظرة جزئية للخبرة، سواء من خلال الصور أو حتى من خلال الإدراك. الكلمة تستهدف الشيء بذاته.

توضِّح لوحة ماجريت أن الكلمة تتجاوز الصورة، لكن صحيح أيضًا أنها تتجاوز كل إدراك. لنأخذ الغليون ونضعه على المكتب. الآن بإمكاننا أن نكتُب على مُلصق «هذا غليون» ونكون مُحقِّين في رؤيته كتوصيفٍ حقيقي للشيء الموضوع على سطح المكتب. الإدراك يُعطي للشيء ما لا تُعطيه صورته له، الإدراك يضعنا أمام الغليون الحقيقي، ذلك الشيء الذي تستطيع حشوه بالتبغ وإشعاله وتدخينه. هذا كله صحيح. لكن انتبه إلى هذا القصور المُتبقي. بينما أنا أنظر إلى الغليون، أراه من جانبٍ واحد فقط في كل مرة أنظر فيها إليه، بإمكاني أن أُمسكه وأقلِّبه في يدي؛ ومن ثَمَّ أتبين الجانب الغائب منه، لكنني أفعل هذا فقط من خلال إخفاء الجانب الحاضر حتى الآن؛ إذ سأجعله هو الجانب الغائب. أو بإمكاني أن أنظر إلى الجزء الخارجي منه فيما يظل باطنه خفيًّا، أو أنظر إلى فوهته فأُغيِّب ما بقي من أجزائه. إن إدراك أي شيءٍ ينطوي دائمًا على تبادل مُستمر بين الحضور والغياب. مرة أخرى، يطلق هوسرل على وجهات النظر الجزئية هذه «الظلال» أو الأطياف الكثيرة التي تَنتج عن تفاعُلنا مع شيءٍ ما. لا يمكن أبدًا إدراك

الشيء من كل الزوايا والجوانب في وقتٍ واحد ودفعة واحدة. لكن لاحظ أنه يمكن للكلمة أن تستهدف الشيء ككلٍّ رغم أنها لا تقدِّمه. فكلمة «غليون» توجِّهنا إلى الغليون بصفته الكلية، وليس كما نراه من هذه الزاوية أو من تلك، ولا وهو مملوء بالتبغ أو فارغ منه، ولا وهو مشتعل أو مُطفأ، ولا وهو مقلوب في موضعه أو موضوع بصورةٍ صحيحة. ولهذه الميزة في الكلمات نتيجة أخرى. فرغم أنني كمتحدِّث للغة الإنجليزية قد قلت هذه الكلمة مراتٍ كثيرة، ورغم أن الآخرين من مُتحدثي الإنجليزية على مدار التاريخ قد قالوها مراتٍ لا تُعَد ولا تُحصى، فهناك كلمة واحدة مميزة — «غليون» — وهي تشير في كل هذه الحالات إلى الشيء نفسه (مع تنحية الاستخدامات الأخرى مثل السفن الشراعية الضخمة أو لعبة الأطفال الصغيرة التي على شكل سفينة). ولكي أوضح ما قاله هوسرل، فإن كلمة «غليون» لا تُوجَد إلا مرة واحدة في اللغة الإنجليزية.[1] وكل لوحة لغليون تُقدِّم لنا شيئًا مختلفًا بصورةٍ ما، أو وجهة نظر جديدة لهذا الشيء؛ فكل مرة تُستخدَم فيها كلمة «غليون» للإشارة إلى التدخين هي إشارة تُطابق مرجِعها. من هذا المنطلق، تُقدِّم الكلمة شيئًا مثاليًّا.

إليك مُلخَّص ما قُلناه حتى الآن. «الكلمة» هي صوت يحمِل معنًى يوجِّه أفكارنا إلى الشيء الذي نقصده؛ وهي تستهدف مثالية لا حدود لتكرارها. أما «الصورة»، فهي شيء يُقدم شيئًا من جانبٍ واحد، ووجهة نظر واحدة، في حين تبقى هي نفسها مختلفة عن الشيء الذي تُقدمه. أما «الإدراك» فيقدِّم الشيء بذاته، لكن دائمًا ما يكون ذلك عن طريق زاويةٍ واحدة فقط من الزوايا ووجهات النظر الكثيرة المُمكنة. لقد بدأنا بهذا الشكل البسيط لنلفتَ الانتباه إلى التفاعُل بين الحديث والإدراك. وتهتم الظاهراتية بشكل أساسي بالطابع الخبراتي للحديث، والطابع اللغوي للخبرة.

من الحضور إلى الغياب

لنفترِض أنني وأنت نتجاذب أطراف الحديث. وأنني أذكر شيئًا عن الأدوات الصغيرة. فتسألني أنت عن ماهية هذه الأدوات. بإمكاني أن أُشير إلى مثالٍ معي لها. أو بإمكاني أن أقول لك: «هي شيء مُصنَّع صغير وعام.» وبفضل هذا التعريف، وبفضل أنك تعرف ما تَعنيه كلمات «صغير» و«عام» و«مُصنَّع» و«شيء»، سيكون بمقدورك أن تربط بينَه وبين هذه الكلمة. وإن لم تكن تعرِف معاني هذه الكلمات، فبالطبع كنتُ سأُعرِّفها في شكلِ كلماتٍ أخرى أيضًا. لكن من أجل أن يؤتي التعريف الثمرة المرجوة منه، سيتعيَّن عليَّ

أن أصل في نهاية المطاف إلى كلماتٍ أنت تعرفها بالفعل، بعض الكلمات التي لا تحتاج إلى أن تجد لها تعريفًا. فمن أين يأتي المخزون الأولي من الكلمات، تلك التي لا تعرفها بتعريفاتها؟

كما بيَّن الفصل الثالث، تأتي الكلمات الأولى من الحضور المشترك. في الأصل، يدلف الطفل في الحديث حين يبدأ في إدراك الطريقة التي يتحدَّث بها مستخدمو اللغة عن الأشياء التي من حولهم، خاصة تلك الأشياء المُثيرة للاهتمام بصورةٍ لا نهائية، مثل الكرات والكلاب والخناجر والحليب والأم والأب. يسمع الأطفال تيارًا من الحديث، ويمكنهم — بفضل الطريقة التي يُمكننا بها الجسد من تحقيق الحضور المشترك — الربط بين الحديث والأشياء.[2] إن الطفل يسمع باستمرارٍ أحاديث عن كل أنواع الأشياء: السباك، والمدير، والطقس، وغير ذلك. في البداية يكون قادرًا على الربط بين الكلمات والأشياء فقط، حين تكون الأشياء الحاضرة محورًا للحديث، وحين تجعل الحركات الجسدية هذه الأشياء نفسها حاضرةً في حضورهم: «هل رأيت الكرة الحمراء الصغيرة؟» «بالطبع. إنها هنا» — هكذا يقول المتحدث بينما يتحرك ليحضر الكرة.

وبمجرد أن نكون قد بدأنا بمشاركة الكلمات مع الآخرين بفضل الحضور المشترك، يُصبح حينها من المُمكن أن نتجاوز هذا الحضور المشترك لنتحدَّث عن كل الأشياء الغائبة بشتَّى أنواعها. ينشأ الحديث في ظلِّ الحضور المُشترك، لكنه سرعان ما يتخلَّى عنه. يتعلم الطفل أن يسأل عن ماهية الشيء ويولِي اهتمامًا للسياق اللغوي، وتفتح هاتان القدرتان الجديدتان الخاصتان بتحديد المعنى البابَ أمام إمكانية اكتساب الكلمات التي تُشير إلى الأشياء الغائبة. فبإمكاننا الحديث عن الماضي السحيق، عن مغامرات قيصر في بلاد الغال؛ وبإمكاننا الحديث عن المُستقبل، حين تُصبح كواكب أخرى مأهولة بالبشر؛ وبإمكاننا الحديث عن الأشياء المجردة، مثل المجمعات الانتخابية والأوراق المالية؛ وبإمكاننا الحديث عن الأشياء الخيالية، مثل الكائنات الخرافية؛ وعن المجهول مثل الكائنات الفضائية؛ وعن الكائنات المُنقرضة مثل طائر الدودو. بإمكاننا الحديث عما تناولناه في الإفطار، وما قد نتناوله على الغداء. يمتدُّ نطاق الحديث ليشمل، ليس فقط كل ما هو كائن، وإنما أيضًا كل ما كان، وكل ما يُمكن أن يكون، وكل ما هو مجرد خيال.

من اللافت للنظر أنه حتى الأشياء الغائبة التي ذكرتها أعلاه، والتي يُتيحها الحديث، تكون مُمكنة بفضل الحضور المُبهَم للكلمات. فعند سماع صوت الكلمة ينحسِر الصوت نفسه من أجل أن يفسح المجال لما تَعنيه أيًّا ما يكون. يقول ميرلو بونتي: «تتمثل أعجوبة

اللغة في أنها تجعل نفسها منسيَّة: نظرتي تكون مركزة على السطور المكتوبة على الورقة، ومنذ اللحظة التي أُدرك فيها ما تعنيه، تختفي الكلمات من أمامي فلا أعودُ أراها.»[3] ببساطة، كرِّر صوت إحدى الكلمات مرةً تلوَ الأخرى، وسرعان ما ستُصبح الكلمة غريبة وغير مألوفة: على سبيل المثال، سقف، سقف، سقف. هنا ينحسر المعنى ويبرز الصوت. مع ذلك، فإننا في غالب الأمر نسمع الصوت الخاص بالكلمة وهو مُغلَّف بالمعنى، فتختفي الكلمة لصالح ذلك الذي تُشير إليه — السقف. سنفكِّر فيما يُغطي المباني، وهي أشياء حقيقية بما يكفي لتدرأ الرياح العاتية والأمطار الغزيرة وقوة العواصف الشتوية. الصوت الحالي للكلمة يُخفي نفسه من أجل أن يوجِّهنا نحو شيءٍ ليس هناك حاجة لأن يكون حاضرًا — الأسقف.

مستويات الحضور

تفحص الظاهراتية مستويات الحضور المتنوعة، تلك المستويات التي تُصبح ممكنةً بفضل تضافر الحديث والخبرة.

أولًا: يمكن أن أسمع بصورةٍ عابرة حديثًا عن حصان. في مسرحية شكسبير «ريتشارد الثالث»، يَصيح الملك في ميدان المعركة قائلًا: «حصان! حصان! حصان في مقابل مملكتي بأكملها!» لأني أعرف معنى الكلمة، فيُمكنني أن أفهم ما يَعنيه على الفور. لا يتعيَّن عليَّ أن أتخيَّل حصانًا أو أن أرى حصانًا لأتمكن من أن أعرف ما يريده. هذه النقطة الأخيرة مُثيرة للجدل، لكن لننظر في حقيقة أنك وبينما تقرأ مسرحية شكسبير، قد يذكر الشاعر حصانًا، وكذلك مجموعة كاملة من العناصر التي ينطوي عليها ميدان المعركة؛ في واقع الأمر، أنت لا تستطيع أن تتخيل كلَّ عنصرٍ يذكره منفردًا، ولستَ كذلك في حاجة لذلك؛ فالكلام يحدث بصورةٍ سريعة ونتخيَّل نحن بعض الأشياء، لكن لا يتعيَّن علينا فِعل ذلك من أجل أن نُتابع فهم ما يقصده. لذا نحن في غِنًى عن أن نتخيَّل شيئًا أو أن نراه من أجل أن نفهم، لكن ومع ذلك، هذا الفهم «يتوق إلى» هذه الرؤية، بحسب تعبير هوسرل.[4] يعمل المعنى في غياب الخبرة، سواء إدراكية أو تصوُّرية، غير أنه يتحقَّق بها.

ثانيًا: يُمكنني أن أتخيَّل حصانًا. يبدأ شكسبير مسرحيته «هنري الخامس» بالإشارة إلى ضعف إمكانيات المسرح أمام الوقائع التي يتناولها، ويدعو جمهوره إلى استخدام

مخيلتهم لإضافة مختلف التفاصيل الضرورية إلى الصورة: «حين نتحدَّث عن الجياد، تخيلوا أنكم ترَونها/تطبع في كبرياءٍ آثار حوافرها على الأرض.» ويُمكنني أن أتخيَّل انتصاب هيئة الحصان وتناسُق قوامه ولمعان عَرْفه، وعَدْوه وحمحمته. يمدُّنا الخيال بمستوياتٍ جزئية للكيفية التي يُقدِّم بها شيئًا ما، لكنه لا يُقدم لنا الشيء ذاته بشكلٍ كامل.

ثالثًا: قد أرى حصانًا. هنا أنا لا أفكر في الحصان وحسب، بل أجده أمامي يُقدِّم نفسه إليَّ. الشيء الذي تَعنيه الكلمة مُتجسِّد أمامي. يقول هايدجر: «الحدس بالمعنى الظاهراتي لا ينطوي ضمنيًّا على قدراتٍ خاصة، ولا على طريقةٍ استثنائية لأن ينقل المرء نفسه إلى داخل مجالاتٍ وأعماق مغلقة من العالم.»[5] عوضًا عن ذلك، أن تدرك الشيء يعني أن «تُحيط به بشكلٍ مباشر بشكله المادي، تمامًا كما يتبدَّى لك.»[6] حضور الشيء هو ماهيته في مقابل احتمالية أن تكون كينونته مجرد تصوُّر أو خيال.

اللغة والخبرة

أحد الأشياء المميزة للفلسفة هي الطريقة التي تستفيد بها من القدرات العادية التي تكمُن في الأحاديث اليومية. على سبيل المثال، كلمة «باعتباره» البسيطة تتمتع بمكانة محورية في الظاهراتية لأنها محورية بالنسبة إلى الخبرة. انظر إلى أي شيء. ماذا ترى؟ جوربًا، أو كلبًا، أو شخصًا آخر؟ أنت لا ترى شيئًا ماديًّا عامًّا؛ بل بالأحرى، أنت ترى ما تراه باعتباره كذا أو كذا: باعتباره جوربًا، باعتباره كلبًا، أو باعتباره شخصًا آخر وهكذا. أنصِت. ماذا تسمع؟ سيارة مارة، طيور تزقزق، موسيقى تُعزف. أنت لا تسمع محضَ ضوضاء وتُفسِّرها بعد ذلك؛ بل تسمع الأصوات «باعتبارها» أصواتًا لأشياء؛ والصوت الذي لا تستطيع تحديده باعتباره صوت كذا أو كذا يجذب انتباهك ويجعلك تتساءل: ماذا كان «ذلك»؟ فأنت لا تدري كيف تُفسِّره. تُشير كلمة «باعتباره» إلى الطبيعة المُوحِّدة الأساسية للخبرة والتي تربط بين ما تُدركه بحواسِّك وما تفهمه، وما تختبره وما يمكن قوله.

«إنه يوم رطب حار.» هنا نحن نُدرك اليوم «باعتباره» رطبًا حارًّا؛ ربما كانت الرطوبة مُرتفعة، وربما لا يوجَد نسيم، وربما كانت الحرارة غير عادية. نحن نرى هذه الأشياء باعتبار أنها كلها تُشكِّل شدة الحرارة والرطوبة في الأيام الرطبة الحارة. اللغة تسمح لنا بالتعبير عن هذه الخبرة عن طريق الربط بين كيفية إدراكها («اليوم باعتباره

رطبًا حارًّا») والكيفية التي نعبر بها عنها بالكلمات («إنه يوم رطب حار»). فاعتبار أن اليوم «رطب حار» يمكِّننا من التعبير عن حقيقة أن اليوم «رطب حار».

في أغلب الأحيان، تعمل كلٌّ من اللغة والخبرة جنبًا إلى جنب. من الصعب علينا اختبار ما لم يُعبر عنه بالكلمات بالفعل، ومن الصعب التعبير عن خبرةٍ ما للمرة الأولى. الشاعر هو الشخص المُتمرِّس في الفن الاستثنائي المُتمثِّل في توسيع نطاق دائرة اللغة والخبرة.[7] على سبيل المثال، ينظر جيرارد مانلي هوبكنز إلى العالم الذي نراه نفسه، لكنه يدعونا لفهمه بشكلٍ جديد، يدعونا لأن نراه باعتباره يُجسِّد ما يطلق عليه «الجمال المُتعدد الألوان». المقطع الأول من قصيدته والتي تحمِل نفس هذا العنوان يقول:

فليتمجَّد الرب على الأشياء المُرقطة —
على السماء المتعددة الألوان التي تُشبه البقرة المُبرقشة؛
على البقع الوردية المُتناثرة على أجسام سمك السلمون المُرقط وهي تسبح؛
على حبَّات الكستناء التي تسقط كجمرٍ مُستعر؛ وعلى أجنحة العصافير الدورية؛
وعلى الأراضي المُقسمة إلى حقولٍ وأراضٍ مستريحة وأراضٍ محروثة؛
وعلى كل الحِرف بأدواتها ومعداتها وملابس العامِلين فيها.[8]

يدعونا هوبكنز لرؤية السماء والبقرة وسمك السلمون المرقط والعصافير الدورية والأراضي الزراعية والأدوات «باعتبارها» تجسيدًا لظاهرةٍ واحدة، وهي تعدُّد الألوان. علاوة على ذلك، يريد منا أن نرى هذا التعدُّد «باعتباره» شيئًا جميلًا. إنه يطلب منا الانتباه لما تحويه المُتناقضات المعقدة من جمال، وهو شيء يتبدَّى بصورةٍ طبيعية بالقدْر الكافي في خبراتنا، لكنه رغم ذلك يتطلَّب شاعرًا لكي يسلط عليه الضوء ويُعطيه اسمًا. وكنتيجة لشعره هذا، يمكن لجمالٍ ما هو «متناقض، وأصيل، ونادر، وغريب» أن يتبدَّى لنا بشكلٍ أكثر سهولة ووضوحًا حين ننظر إلى الأشياء. بعد ذلك، يُمكننا النظر من نافذة الطائرة على رقعةٍ من الحقول بالأسفل ونعدها شيئًا جميلًا بفعل تعدُّد الألوان فيها. أي إننا، وبفضل هوبكنز، نستطيع الآن رؤية الأشياء بصورةٍ أفضل باعتبارها حالات أو نماذج على تعدُّد الألوان ونرى تعدُّد الألوان باعتباره شيئًا جميلًا. يُمدُّنا الشعراء بالكلمات لنرى الأشياء بعينٍ جديدة؛ إنهم يفتحون لنا آفاقًا جديدة كانت كامنةً في عالم الخبرة. وبهذا يُتيحون لبقيتنا طريقة أثرى لفهم الخبرة والحديث عنها.

إظهار الأشياء على حقيقتها

الأطفال تحت سن السنتَين والرئيسيات ممن تعلَّموا لغة الإشارة يرتِّبون كلماتهم بشكل متسلسل، الواحدة تلوَ الأخرى. يتمتع هؤلاء بجانبٍ دلالي، لكنهم لا يتمتعون بجانبٍ نحوي. وحين يكون لديهم الجانب النحوي، يتوقَّف الأطفال عن الحديث عن العالم بتَعداد الكلمات، كما قد يفعل المرء وهو يضع حبَّات الخرز في عُقد. فيبدءون في التعبير عن العلاقات الفاعلة في العالم الذي يختبرونه، كما قد يفعل المرء حين يبني برجًا بقوالب من الطوب. يسمح لنا الجانب النحوي بالتعبير عن التراكيب الكامنة في الخبرة ذاتها.[9] فهو يرفع تركيبةً موجودة في الخبرة (بصيغة «باعتبار») إلى تركيبة جملة (صيغة الكينونة).

إن جملة «في عام ١٩٤٧، اندفع النرويجي تور هايردال من بيرو إلى بولينيزيا على متن طوفٍ من خشب البلسا» تنطوي على تسلسل من العلاقات النحوية. فالجملة لا تقدِّم كلماتٍ وحسب، بل والعلاقات التي بينها أيضًا. هل «اندفع» الرجل فعلًا عبر المحيط الهادي؟ هل كانت رحلته فعلًا «على متن طوف من خشب البلسا»؟ تطرح هذه العلاقات النحوية أسئلةً تنطوي على الخبرة من أجل تأكيدها. لا يُمكننا أن نختبر الكلمات الفردية وحسب، بل يُمكننا كذلك اختبار التضافُر فيما بينها: يمكن للمرء أن يكون واحدًا من بين الرفاق الخمسة الذين كانوا على متن الطوف معه، أو مِن الآلاف الذين تلقَّوا التقارير الإذاعية والصحفية عن الرحلة، أو مِن الجماهير التي شاهدت الفيلم الوثائقي الذي أعقب الرحلة، أو مِن الكثيرين الذين يُشاهدون التجسيد السينمائي الحديث للقصة الحقيقية. في هذه الحالات، يمكن بدرجاتٍ متفاوتة اختبار ليس فقط السمات الدلالية — تور، اندفع، بيرو، بولينيزيا، خشب البلسا، طوف — بل والتفاعل المتبادل على المستوى النحوي كذلك — اندفع تور، من، إلى، على متن. ما الذي تُسهم به الظاهراتية في فهمنا للاكتشاف الإنساني للجانب النحوي؟

تطمح الظاهراتية إلى إبراز العلاقة الرائعة والمانحة للحياة بين اللغة والخبرة. ففي كتابه «مباحث منطقية»، يُحلل هوسرل شيئًا عاديًّا ورتيبًا في ظاهره، وهو الكيفية التي قد نتحدث بها عن مجموعةٍ من طيور الشحرور التي تطير منطلقةً من باحاتنا الخلفية.[10] بفعله هذا، هوسرل ليس مهتمًّا بتلك الطيور ولكنه مُهتم عوضًا عن ذلك بالطريقة التي يمكن من خلالها التعبير لغويًّا عن الأحداث أو الأوضاع. ما يذهله أنه يمكن التعبير بطرق مختلفة كثيرة عن الحدَث نفسه، وكل هذه الطرق تتماشى مع الوضع نفسه. «طيور الشحرور تطير مبتعدة.» «مجموعة الطيور تشرع في التحليق.» «تلك المخلوقات المُجنحة

تستخدِم أجنحتها الآن.» «الباحة تفرغ من الطيور.» «تلك طيور سوداء.» يريدنا هوسرل أن نلاحظ عدة نقاطٍ مهمة:

(١) لا تسمح لنا اللغة بالتعبير عن الخبرة وحسب؛ بل تسمح لنا بالتعبير عنها بأساليب مختلفة. وهذه الأساليب لا يتحتَّم أن تكون مترادِفة بالضرورة؛ كما هو مبيَّن في الأمثلة أعلاه. تقدم لنا اللغة حُرية في تنظيم وإنشاء الأوضاع تبعًا لاهتماماتنا وغاياتنا. وحين نُقسِّم المشهد إلى أجزاء، نكون أحرارًا في استخدام الإبداع ومُلتزمين بالاستجابة لما هو موجود.

تكون لدَينا حُرية أن نقول أي عددٍ من الأشياء، كل منها سيبرز أبعادًا مختلفة للنظام المعقَّد الفاعل في نطاق الخبرة التي تتكشَّف أمامنا.

(٢) رغم هذه الاستقلالية الموجودة بين الحديث والحدث المُختبر، فيمكن للحدث المُختبر أن يؤكِّد على ما يُقال. فسواء كنت أقول: «الطيور السوداء تطير مبتعدة» أو «تلك طيور سوداء»، فإن النظر إلى الخارج ورؤية رحيل الطيور هو ما يُحقق معنى الكلمات. الشيء الذي يُقال يتبدَّى بفعل الاختبار المباشر لما يحدُث. إن اللغة مستقلة بعض الشيء عن الخبرة، لكنها يمكن أن تجد فيها ما يقرُّها ويُحققها.

(٣) لا تؤكِّد الخبرة على دلالة الجملة وحسب؛ بل تؤكِّد كذلك على العلاقات النحوية أو المقولية. هذا يبرز لنا فكرة ذات أهمية بالغة. ليست المسألة كما يعتقد الفلاسفة المحدثون من ديكارت إلى نيتشه أن الخبرة تتألَّف فقط من خصائص معقولة ومعزولة، وأن التنظيم كله يحدُث داخليًّا. بل بالأحرى أنها تتألف أيضًا من علاقاتٍ بين الخصائص يمكن إدراكها خارجيًّا، وذلك كما كان يعرف الفلاسفة الكلاسيكيون ومن العصور الوسطى من أرسطو وحتى توما الأكويني. بعبارة أخرى، إنني حين أنظر إلى الخارج لا أختبر خصائص معقولة ومعزولة وحسب — اللون الأسود، وشكل الطيور، والحركة — بل أنظر وأرى تلك الخصائص وكذلك «العلاقات» التي تحدث بينها. لقد رأيت، واختبرت، وقدمتُ لنفسي الخبرة «المُعقدة» لطيران تلك الطيور. يقول هوسرل، تحديدًا لأن اللغة تجد تأكيدها في الخبرة، فإنه يجب «توسيع» الخبرة لتشمل ما يطلق هو عليه النطاق «المقولي».[11] هذا يعني أن الخبرة تمتدُّ فعلًا لتشمل ليس مجرد الخصائص المعقولة وحسب، بل وكذلك العلاقات التي تحدث بينها. تريدنا الظاهراتية أن نقدِّر «الكم» الذي نجِده في الخبرة — ليس مجرد الخصائص، بل وكامل نسيج العلاقات الغني، ذلك النسيج الذي تستطيع اللغة التعبير عنه بطرق متنوعة مُذهلة.

قد يبدو الأمر أن كل فردٍ منَّا يسير في عالم الخبرة وفهمه يزيد تدريجيًّا للأشياء. فإن أردْنا أن نُطلع أحدًا على ما نُفكر فيه، يتعين علينا أن نُترجم هذه الأفكار إلى كلمات. من هذا المنطلق، تعمل اللغة بشكلٍ مستقلٍّ عن الخبرة ولا يأتي دورها إلا حين نرغب في توصيل الأفكار إلى الآخرين. إن الحركة الظاهراتية تُرجِع اللغة بصورةٍ مُستفزة إلى الخبرة بطريقةٍ مفادها أنها تنظر إلى الشيء محور الحديث باعتباره «متلحفًا» بالكلمة؛ فالحديث يسمح للأشياء أن تظهر على حقيقتها.[12] ويكتب هايدجر فيقول: «أليس الحديث، في جوهره، مجرد قول، مجرد عرضٍ متعدِّد الأوجه لما يسمح السماع بأن يُقال، السماع الذي هو الإنصات لما يتبدَّى؟»[13] أن تتحدَّث يعني أن تُعبر عن الأفكار التي تنشأ عن طريق الانتباه جيدًا لما يتكشَّف أمامنا. إن أحاديث الآخرين تمثِّل دعوات كثيرة للنظر ورؤية ما هو موجود لنراه، دعوات كثيرة لإثراء خبرة المرء عن الأشياء. من هذا المنطلق، الحديث يُمكِّننا من الاتصال بأشياء غائبة؛ تبرز اللغة باعتبارها طريقة مُحددة لفهم واقع مُعقد؛ وكل ما يمكن قوله يمكن تأكيده عن طريق أحد أشكال الخبرة.

تريدنا الظاهراتية أن نُقدِّر «الكم» الذي نجده في الخبرة — ليس مجرد الخصائص، بل وكامل نسيج العلاقات الغني، ذلك النسيج الذي تستطيع اللغة التعبير عنه بطرق متنوعة مذهلة.

الفصل الخامس

الحقيقة

أحد الأشياء الغريبة بشأن البشر هو كم السعادة التي يلقاها المرء في الملذَّات البسيطة مثل تسديد الكرة في السلة ودخولها إلى الشبكة مباشرة دون أن تلمس اللوحة أو الحلقة. يشعر المرء بشعورٍ رائع حين يوفَّق في رميتِه هذه، ومن الرائع أيضًا أن ترى شخصًا آخر يُسدد نفس تلك الرمية الناجحة؛ ثمة شعور مجيد يراوِدنا حين نرى هذا الإنجاز. وبالعكس، أن يُخفق المرء في رميتِه، أو أن ترتد الكرة عن حلقة الشبكة، أو الأسوأ من ذلك، أن يُخفق المرء في إصابة حتى الحلقة، فهذا يجلب شعورًا بالإحباط والإحراج. هذا الشعور مرتبط بالإنجاز والإخفاق، بحيث لا يستمتِع رامي الكرة وحده وحسب، بل ويستمتع المُتابع كذلك بالإنجاز نفسه، ويتحسَّر كلاهما على الإخفاق أيضًا. إننا حين نُصيب الهدف نشعر بشعورٍ مبهج بالحرية والرضا، وحين نُخفق نشعر بالضيق والحزن. وشعور الحرية هنا شعور عجيب هو الآخر؛ إذ إنه الشعور بالحُرية الذي يتأتَّى من التمتُّع بسلطةٍ ما. انظر إلى التجربة الأمريكية المثالية المتمثلة في قيادة سيارة على طريقٍ مفتوح، وقارن هذا بتجربة حركة المرور بالمدينة. تتمتَّع معظم الأنشطة البشرية بهذه البِنية نفسها: يكون لنا هدف، ونشعر بالسعادة لتحقيقه، ونُصاب بالإحباط حين نُخفق في تحقيقه. فأنت تُعِد طعامًا وتريد للأمور أن تنتهي على ما يرام؛ تربِّي أبناءك وتريد أن تكون أمورهم على ما يرام؛ تُعيد طلاء مرحاضك وتريد أن ينتهي العمل على ما يرام. فتجد أن احتراق الطعام وعدم نجاح أحد الأطفال وتنافر نسق الألوان هي كلها مصادر للشعور بالحرج بدرجاتٍ متفاوتة. لقد أردنا أن تسير الأمور في هذه الحالات على ما يُرام، وربما أننا حاولنا كل ما في وُسعِنا (أو لم نحاول) لحملِها على أن تسير على ما يُرام، وتمنَّينا لو أنها انتهت في واقع الأمر كما كنَّا نأمُل. إن النشاط البشري يكون موجهًا نحو هدفٍ ما، وما الحقيقة باستثناءٍ من ذلك. فنحن نريد أن تسير الأمور على ما يُرام. ونجعل

هدفنا الحقيقة، وإن كنا لا نُحقق هذه الغاية في معظم الأحيان. ويسبب لنا الإخفاق شعورًا بالإحباط، لكن النجاح يُمِدُّنا بشعور بالحرية والسلطة. ما نوع السلطة هذا؟ إنه ليس النوع المُتعلق بالهيمنة، عوضًا عن ذلك، هو النوع الذي يجعل المرء يخضع له طوعًا.

الحقيقة موجودة

ينتقد جون سيرل الظاهراتية لأنها لا تنطلق مما يُطلِق عليه «الحقائق الأساسية» للفيزياء وعلم الأحياء والعلوم العصبية. صحيح أن الظاهراتية لا تبدأ بتأييد ولا برفض النظريات المُعاصرة، سواء كانت فلسفيةً أو علمية؛ بل تُبقيها جانبًا باعتبارها عناصر قابلة للاستقصاء والتثبُّت منها. فهي تعتبر أن هذه النظريات بمثابة مقترحاتٍ أكثر منها حقائق. وبهذا، لا تدَّعي أنها تقوم باستقصاءات علمية ولكنها تحرص على أنَّ من يتحدثون نيابة عن العلم لا يُقوِّضون خفيةً احتمالية وجود الحقيقة. ذلك أن الظاهراتية تنطلق من حقيقة أساسية وهي: «الحقيقة موجودة» أو إن شئتَ فقل «الحقيقة واقعة». قد يبدو هذا بديهيًّا للغاية، بل وقد يبدو تافهًا في واقع الأمر، لدرجة أنه بالكاد يستأهل تركيزًا خاصًّا. لكن تزعم الظاهراتية أن الحقيقة هي الشيء الذي يجِب التعامُل معه أولًا، وفهمه وفقًا لطبيعته. فإن أنت حاولتَ فهمها لاحقًا — في ضوء حقائق بعينِها، مثل الحقائق التي تتعلق بعلم الأحياء التطوري أو علم النفس — فإنك تنتهي إلى توليد مشكلاتٍ مثل الشكِّ والنسبية والتي تُقوِّض كل الحقائق وليست الحقيقة وحدَها، بما في ذلك الحقائق التي تتعلق بعلم الأحياء التطوري وعلم النفس. العلم نفسه لا يفعل شيئًا من هذا القبيل، لكن يُقدم الكثير من العلماء تفسيرات عن الحقيقة تجعلها مجرد شيءٍ ذاتي ونِسبي. فنحن نسمع تفسيرات تختزل الخبرة في تصنيفاتٍ اجتماعية أو نفسية أو بيولوجية أو فسيولوجية. فإن لم تكن الحقيقة شيئًا سوى حدثٍ بيولوجيٍّ، فإن كل حقيقة إذن هي حقيقة مُعتمدة على عِلم الأحياء. يقول نيتشه: «فيما بيننا: حيث إن أحدًا لن يؤكد على أن ثمة ضرورة لوجود البشر، فإن المنطق، وكذلك الفضاء الإقليدي، «ليسا إلا سمتَين مميزتَين لنوع مُعين من الحيوانات، من بين سمات أخرى كثيرة».»[1] وترى الظاهراتية أن هذه النظرة عبثية. فحقيقة أن مجموع زوايا المثلث الداخلية تساوي ١٨٠ درجة لا علاقة لها بالحمض النووي الذي نمتلكه. بالطبع ما كانت الهندسة لتتطور كما فعلت لو لم يكن نهر النيل يتدفق بصورة سنوية، لكن هذا لا يجعل الحقائق الخاصة بالهندسة

مرهونة بهذه الحقيقة التاريخية. فإن كنا سنصل إلى حقائق مُستقلة عنا، فلا يمكن لهذه الماهيات أن تكون مرتبطة بالبشر كنوع طبيعي أو بالسمات المميزة لتاريخنا. عوضًا عن ذلك، يتعيَّن على الحقيقة أن تكون مرتبطةً بجانبنا الذي يتجاوز هذه التصنيفات. يتعيَّن على الحقيقة أن تكون مرتبطةً بذلك الجزء الموجود داخلنا والذي يستطيع التعاطي مع علم الاجتماع أو علم النفس أو علم الأحياء أو علم وظائف الأعضاء، لا ذلك الجزء منا الذي تُجري هذه العلوم دراساتها عليه. تتقبل الظاهراتية حدوث الحقيقة ومن ثمَّ ترفض أي تفسيرٍ من شأنه أن يُقوِّض صحَّتها.

تتمثل الظاهراتية في هذا الرفض لاختزال الحقيقة في سمةٍ عابرة ما، وفي هذا الرفض لاعتناق الفكرة العبثية المُتمثلة في أن الحقيقة متجذِّرة في حقائق بعَينها من علم الأحياء أو علم النفس البشري.

يشير هوسرل إلى أنه لا تعارض بين العلم والظاهراتية، لكن ثمة صراعًا ينشأ متى تجاوز العلماء ما يقوله العلم نفسه وحاولوا التفلسُف (على نحوٍ رديء):

> في واقع الأمر، نحن لا نسمح «لأي» سلطة — ولا حتى سلطة «العلم الطبيعي الحديث» — أن تجتزئ مشروعية الإقرار بكل نوعٍ من أنواع الحدس باعتباره مصدرًا للمعرفة مشروعًا وقيِّمًا بنفس القدْر. فإن تحدث العلم الطبيعي، فإننا نُنصت بحماس وكتلامذة. لكن لا يكون العلم الطبيعي دائمًا هو من يتحدَّث في المرات التي يتحدث فيها العلماء الطبيعيون، وبلا شك، «لا يكون» هو من يتحدث حين يتحدثون عن «فلسفة الطبيعة» وعن «نظرية المعرفة التي تليق بالعلم الطبيعي».[2]

تتمثل الظاهراتية في هذا الرفض لاعتناق الفكرة العبثية المُتمثلة في أن الحقيقة متجذِّرة في حقائق بعينها من علم الأحياء أو علم النفس البشري.

لِمَ هذا العداء؟ لأن هؤلاء المنظرين المعاصرين يدمِّرون واقع الماهيات بنكرانهم لإمكانية اختبار الحقيقة. يستطرد هوسرل فيقول:

> وفوق كل شيء، لا يتحدَّث العلم الطبيعي حين يريد هؤلاء العلماء حمْلَنا على الاعتقاد بأن الأنواع العامة للبداهة الذاتية، مثل تلك التي تُعبر عنها جميع المُسلَّمات — فرضيات مثل «أ + ١ = ١ + أ»، و«لا ينبغي أن تكون الأحكام

> مُتحيِّزة»، و«إذا كان ثمة صوتان متنوِّعان على الصعيد النوعي، فإن أحدهما يكون منخفضًا والآخر يكون عاليًا» و«الإدراك في حدِّ ذاته هو إدراك لشيءٍ ما» ونحو ذلك — هي تعبيرات عن حقائق تجريبية، في حين أننا نعلم طوال الوقت و«بطريقة مميزة تمامًا» أن الفرضيات من هذه النوعية تُفسِّر وتعبِّر عن الرؤى الأساسية للحدْس الماهوي.

ما ستقاتل الظاهراتية لأجله بشراسة هو واقع معايشة الحقيقة وواقع الماهية؛ وأي نظرية تُحاول تجاهل هذا أو التقليل من شأنه تُصبح عدوَّ الظاهراتية الأبدي. إن الظاهراتية توضِّح كيف يمكن أن تنشأ الماهيات في الخبرة باعتبارها متجاوزةً لتلك الخبرة. من هذا المنطلق، الظاهراتية لا تُعارض العلوم؛ بل على العكس، هي حليفتها الكبرى، لأنها من خلال توضيح إمكانية وقوع الحقيقة، تُجيز كل الاكتشافات الخاصة التي تحدُث في العلوم.

ما شرط إمكانية وقوع الحقيقة؟ تحدُث الحقيقة بسبب انفتاح جوهري يُميِّز الوجود البشري، انفتاح يوفِّر حيزًا لأشياء هذا العالم لكي تتبدَّى على طبيعتها وحقيقتها. إن الإنسان قادر على الانتباه التأمُّلي، وهو انتباه يسمح له لأن يكون متصلًا بما هو أكثر من العوامل البيئية ذات الصِّلة بالبقاء والتكاثر. إن الإنسان قادر على ممارسة انتباهٍ تأمُّلي يحطم قيود الأهمية العملية، ويندفع نحو الأعلى ليشمل السماء المليئة بالنجوم، ويكتسح سريرته ليشمل الطابع المُميز الخاص بالوجود البشري، ويكتسح اكتساحًا عريضًا وشاملًا ليُغطي نطاقًا غير محدودٍ من الأشياء المتاحة للبحث والاستقصاء. الإنسان مُنفتح في كينونته على طبائع الأشياء. هذه هي نقطة الانطلاق بالنسبة إلى الظاهراتية، لأن هذه النقطة هي الفرضية السابقة على كل بحثٍ واستقصاء.

كيف تقع الحقيقة؟ أولًا، تقع لأحدهم. فالحقيقة ليست مجهولة المصدر بل هي شخصية. فإن كانت هناك حقيقة، فإن هذا بسبب أن أحدهم مسئول عن إظهارها، عن التقصِّي وعن رؤية ما هو موجود. الحقيقة ليست شيئًا خارجيًّا، فهي ليست بشيءٍ تجده في قواعد البيانات أو الكتب؛ بل هي رؤية أحدِهم. وبمجرد تسجيل الحقيقة، يمكن تحميلها وتخزينها. على سبيل المثال، يمكن لأحدهم أن يتعلَّم الكثير من الأشياء الحقيقية عن «البيتلز» عن طريق الاطلاع على موقع «ويكيبيديا». لكن بالطبع كلُّ حقيقةٍ محملة على هذا الموقع عن هذه الفرقة هي ثمرة جهد مُحب غير معروف سجَّل هذه الحقيقة على النحو الذي هي عليه.

ثانيًا، تحدث الحقيقة أو تقع لأحدهم عن طريق حضور شيءٍ ما. هذا يعني أنه لا يمكن التأكد من الحقيقة في ظلِّ غياب الشيء محل النظر. ذلك أننا نصِل إلى الحقيقة بموجب تحقيق واستقصاء، وجعل شيءٍ ما حاضرًا وموجودًا. هب أن أحدهم يقول إن مدينة سان دييجو مدينة مُشمسة على الدوام. قد يكون هذا حقيقيًّا وقد يكون غير ذلك. فأذهب إلى هناك في شهر يونيو وأعايش ما يُطلق عليه أهل المدينة «غبشة يونيو». في كل صباح، تكون السماء غائمة حتى تصفو فيما بعد الظهيرة. حينها أكون في موضعٍ يُمكنني من معرفة الحقيقة. أو إن أنا صدقتُ شيئًا ما باعتباره حقيقيًّا وكان أحدهم قد رآه، فإنني أُصدق أنه حقيقي لأنه كان حاضرًا أمام هذا الشخص. لذا إن زعم أحدُهم أن مدينة أطلانتس المفقودة موجودة بالفعل لكنه لم يرها، فإنني لن أعتبر قناعته تلك مسألة حقيقية. رغم هذا، إن قال أحدُهم إن طروادة كانت مدينة موجودة بالفعل لأنه رأى الأدلة، حينها ربما أعتبر ما يقوله حقيقة. تنطوي الحقيقة على شيء قد حضر.

ثالثًا، تقع الحقيقة للمرء عن طريق جعل شيء يحضر على حقيقته. الحضور ليس كافيًا بطبيعة الحال، وإن كان مُهمًّا. إذ يمكن لشيءٍ أن يحضر بسهولة، لكن بصورة مشوشة. فالحضور ينطوي على تفكيك ما هو موجود إلى سماته الأساسية. إنها مسألة فهم بنيته. تخيَّل أن أحدهم بالخارج يلعب بالكرة مع أطفاله. يلتقط الرجل كرة السلة ليُنطِّطها، لكنه يجد أنها ترتطم بالأرضية بصوت مكتوم وأجوف ولا تعود إلى يده. الكرة ليست حاضرة بالنسبة إليه باعتبارها كرةً وحسْب، بل هي حاضرة على حالتها، أي، باعتبارها كرة ناقصة الهواء بشكلٍ كبير.

إذن كيف يمكن أن تقع الحقيقة؟ يمكن للحقيقة أن تقع لأننا من نوعية الكائنات التي تنطوي سماتها الأساسية على الانفتاح، بحيث يتسنَّى للأشياء أن تتبدَّى لنا على حقيقتها. يأخذُنا كلٌّ من هايدجر وهوسرل داخل دوَّامة الخبرة، وينزلان بنا إلى أعمق روافدها المُتمثل في التفاعل الزماني والمكاني للحضور والغياب.

الحقيقة كصناعة للحضور

يقول هوسرل «إن ثمة شعورًا مميَّزًا بالتحقق في معايشة الحقيقة: الشيء «حاضر» أو «مقدَّم» بالفعل، وهو حاضر كما قصدنا تمامًا؛ لا يبقى أي قصد جزئي مستتر ولا يزال يفتقر إلى التحقق.»[3] تقدِّم لنا أجسادنا سيطرةً على العالم؛ فهي توفر لنا وجهة نظر. إذ يُمكِّن الجسد الأشياء من أن تكون حاضرةً لنا بصورةٍ مادية، ويُمكِّننا من التحرك

نحو الأشياء وحولها لنراها على حقيقتها. الزمن — لا أقصد ذلك التمثيل الفراغي للوقت على ساعة أو روزنامة أو رسم بياني، بل الوقت الفعلي، الوقت الذي تقع فيه الخبرة — يوفِّر لنا الحضور، وهو حضورٌ يندفع قدمًا إلى مستقبلٍ غائب حاليًّا، وللخلف إلى ماضٍ غائب حاليًّا. إن إدراك أي شيءٍ يتكشَّف زمنيًّا. تخيل أنني أنظر إلى تمثال رودان أمام متحف كليفلاند للفنون. وقد خرجت من مبنى المتحف وأنا أنظر إليه الآن من الجهة الخلفية. واجهتُه غائبة عن نظري، لكنني أسير حوله الآن. الجهة الخلفية التي كانت حاضرة حينها أصبحت الآن غائبة؛ وواجهته التي كانت حينها غائبة أصبحت الآن حاضرة. الزمن ووجودي الجسدي يسمحان بهذه الإمكانية. وبينما تتبدَّى واجهة التمثال لي شيئًا فشيئًا، أُصاب بالصدمة. ليس من المُفترَض أن يكون تمثال «المفكِّر» لرودان على هذا النحو. المعدن الذي نُحت منه الساقان متمعج؛ والقدمان مفقودتان! عوضًا عن أن أتلقى الأشياء في مُحيطي بصورة لا واعية، تأسر سمةٌ من سمات ذلك المحيط انتباهي بشدة: ما الذي حدث لقدمَي تمثال المفكِّر؟ ثمرة هذه الخبرة هي الحكم بأن «قدمَي نُسخة تمثال رودان «المفكِّر» الخاصة بمتحف كليفلاند مفقودتان». أبحث عن تفسيرٍ لما حدث وأرى لافتة تقول إن عبوة متفجرة زرعها متطرفون في عام ١٩٧٠ انفجرت وألحقت أضرارًا بالتمثال.

وقعت الحقيقة وأنا أجعل تمثال رودان حاضرًا على حقيقته، على ما أصابه من ضرر. واستطعتُ تأدية هذا العمل الإدراكي الفذ لأنني مُنفتح على طبيعة الأشياء، انفتاحًا ينطوي على إمكانية الاستكشاف الجسدي وضرورة تمدُّد الزمن. ويمكنك مشاركة هذه الحقيقة عن طريق الثقة بي أو دعم صناعتي للحضور بصناعة الآخرين له. إن حديث الآخرين يتألف من الكثير من المؤشرات عن الإمكانية التي يمكن أن تكون الأشياء عليها، ومن الكثير من السُّبل تجاه الأشياء التي قد نتلقَّاها. يصف ميرلو بونتي الأمر فيقول: «المعرفة ليست هي الإدراك، والحديث ليس مجرد إيماءةٍ بين كل الإيماءات الأخرى. ذلك أن الحديث هو وسيلة حركتنا نحو الحقيقة، كما أن الجسد هو وسيلة وجودنا في العالم.»[4] إن لقاء الحديث بالإدراك أثناء اختبار الحقيقة هو ما يُنتج المعرفة بالأشياء. تقع الحقيقة حين يتغيَّر فهمنا لموضوعٍ ما أو يتأكد بفعل الظهور المباشر لهذا الموضوع.

ثمة نزعة في التقليد الفلسفي وفي الحديث اليومي نحو رؤية الحقيقة باعتبارها شيئًا يلتحِق بالجُمل أو التأكيدات التي نقولها. ومن ثمَّ ومن هذا المنطلق في الفكر، يكون التأكيد حقيقيًّا فقط إذا كان يُطابق واقع الأشياء. تكون جملة «التقطَ بيتر بايبر كمية من الفلفل



شكل ٥-١: نسخة تمثال رودان «المفكِّر» في كليفلاند. حقوق الصورة محفوظة لتشاد إنجلاند.

المُخلَّل» حقيقية فقط إذا التقط بيتر بايبر كمية من الفلفل المخلل في الواقع. لا ترغب الظاهراتية في دحض حقيقة أن بعض التأكيدات حقيقي وبعضها زائف، وأن الحقيقي منها حقيقي بمُقتضى تأمُّل واقعه. لكن ما ترغب الظاهراتية في فعله هو الغوص عميقًا في عملية وقوع الحقيقة؛ أن تقول إن الشيء الجوهري — الذي يمكن إغفاله بسهولة — هو الحدث الذي يجعل التأكيد الحقيقي حقيقيًّا.

وما هو ذلك الحدث؟ ظهور الأشياء على حقيقتها. الحقيقة البسيطة لرؤية بيتر بايبر يأخذ بعض الفلفل أكثر أصالة من الجملة التي تُبلِّغ ما تمَّ رؤيته. تحدث الحقيقة بفضل خبرتنا واختبارنا للأشياء.

الهيئة في مقابل الجوهر

نحن مُهتمون بطبيعة الحال بالفارق بين الهيئة والجوهر. انظر إلى ردِّ فعلنا تجاه القائد الديني أو السياسي الذي يتبيَّن أنه مُحتال أو إلى العاشق الذي يبدو عشقه صادقًا لكنه

يخون. في الفلسفة، كانت الغاية منذ عهد بارمينيدس هي أن نخترق مظهر الأشياء حتى نصل إلى حقيقتها. قد تبدو الظاهراتية دراسة للمظهر أو الهيئة عوضًا عن أن تكون دراسة للكيفية التي عليها الأشياء، أو جوهرها. من هذا المنطلق، تكاد الظاهراتية تبدو مناهضةً للفلسفة. لكن وكما نوَّهنا من قبل، تهتم الظاهراتية في واقع الأمر بالمظهر الحقيقي، ذلك الذي يتطابق مع الجوهر. لكن لماذا نولِي انتباهًا من الأساس إلى الهيئة والمظهر؟ لماذا لا نخترق ونصِل إلى حقيقة الأشياء؟

بينما كنا نُخيِّم على الشاطئ، نادت زوجتي على أطفالنا وقالت: «انظروا! إنه دولفين!» وفي البحر، رأينا الزعنفة الظهرية وهي تشقُّ الماء. ساد شعور عام بالإثارة. وقالت ابنتي إن الدلافين هي حيوانها المُفضل. وبعض عدة دقائق، بدا أن الدولفين لا يتحرك؛ كان الدولفين يطفو ويغوص بمرحٍ في نفس المكان. فظنَنَّا أنه ربما ليس هذا بدولفين. ماذا كان إذن؟ نظرت من خلال النظارة المُكبرة وخلصت إلى أنه يبدو قمامة من نوعٍ ما. وبعد حوالي ساعة، دفعت الأمواج هذا الشيء نحو الشاطئ. حينها استطعنا أن نرى أنه لم يكن دولفينًا ولا قطعةً من القمامة في واقع الحال، بل كان سبع بحرٍ نافقًا. وكانت «الزعنفة الظهرية» في واقع الحال زعنفةً طرفية فيه. في هذه الحالة، بدت هيئة الشيء متعارضةً مع حقيقته، عدا شيئًا واحدًا. كيف اكتشفت أسرتي الحقيقة؟ إننا حظِينا في النهاية بنظرة فاحصة على الشيء. بفضل هذه «النظرة الفاحصة» أو «المظهر الحقيقي» استطعنا تحديد ماهيته. يطلق هوسرل على هذا «الحدس الكافي» في مقابل «الحدس غير الكافي». الحدس الكافي يزيل الالتباس ويقدِّم لنا الشيء في حدِّ ذاته. يقول هوسرل: «في التمثيل غير الكافي، نظن فقط أن الشيء على شاكلةٍ مُعينة (يبدو كشيءٍ ما)، وفي التقديم الكافي، ننظر إلى مادة الشيء نفسه، و«للمرة الأولى نتعرف عليه بصورة تامة».»[5] إليك مثالًا آخر، لاحظنا جميعًا أن الماصَّة تبدو مكسورة حين تكون في كوبٍ مُمتلئ بالماء. كيف نعرف أن هذا تقديم وافٍ؟ بإخراج الماصة من الكوب ورؤية أنها تبدو سليمة. فقط لأننا نُدرك أن الماصة ليست مكسورة فعلًا نستطيع تحرِّي خصائص الضوء والسوائل التي أنتجت هذا المظهر. فمن خلال المظهر الحقيقي نستطيع دائمًا أن نُميِّز الكيفية التي يبدو عليها الشيء في حقيقته من الكيفية التي يظهر بها.

في المظهر الزائف، يبدو الشيء بصورة مغايرة عما هو عليها في الواقع؛ وفي المظهر الحقيقي، يظهر الشيء على حقيقته. يكتب هايدجر عن الزيف فيقول: «بالمثل، إن «الزيف» ... يرقى إلى مرتبة الخداع بمعنى «الإخفاء»؛ وضع شيء أمام شيء (بطريقة تظهره بها)

ومن ثمَّ تمريره كشيءٍ مغاير لحقيقته.»[6] في البداية بدت الماصَّة بصورةٍ مغايرة لما هي عليه في الحقيقة — مكسورة — قبل أن تظهر بهيئتها الحقيقية — كونها سليمة. مسألة كفاية الخبرة تُميِّز وجهات النظر السطحية والخاطئة للشيء عن المعرفة العميقة والصحيحة اللازمة لوقوع الحقيقة.

ليس من الضروري أن يكون الجوهر والهيئة مُتناقِضين، لأننا لا نعرف الجوهر إلا من خلال الهيئة الحقيقية. لا يُمكننا أن نتخطى الكيفية التي يبدو بها الشيء للوصول إلى حقيقته؛ ففقط من خلال الكيفية التي يبدو عليها يمكننا أن نُحدد جوهر الشيء. يقول هايدجر: «الجوهر يتكشَّف في الأساس من خلال المظهر».[7] وهذا التحالف بين الهيئة والجوهر يُشكل أحد أهم إسهامات الظاهراتية في الفلسفة.

يعتقد سيرل أن الخبرة لا يمكن أن تكون هي محكمة الاستئناف النهائية بالنسبة إلى الحقيقة، لكن في واقع الأمر نقده لأسبقية الخبرة يستخدم الخبرة استخدامًا ضمنيًّا. يطلب منَّا سيرل أن نفترِض وجود شخص، سنُسميه جاك، وأنه ينظر إلى شيءٍ ما؛ لنفترض أن هذا الشيء هو حذاء رياضي. ودون أن يعرف جاك، سيُدخل الآن شخصٌ مرآة تعكس حذاءً رياضيًّا مطابقًا للحذاء الذي ينظر إليه لكنه غيره، وهذا الحذاء المُنعكس في المرآة يظهر في نفس مكان الحذاء الأول. بالنسبة إلى جاك، يبدو كِلا الحذاءين واحدًا، لذا هو يظنُّ أنهما الحذاء نفسه. يعتقد سيرل أن الظاهراتية لا يمكن أن تُميِّز بين هاتَين الحالتَين، لكن أسلوبه في التحليل المنطقي يستطيع ذلك. فيكتب سيرل من وجهة نظر جاك قائلًا: «ما عدتُ أرى الشيء الذي كنت أراه في الأصل لأن هذا الشيء لا يُسبب خبرتي البصرية. والدليل هو أننا «ما كنا لنصف» هذا بأننا نرى الشيء الأصلي. هذه فلسفة لغوية مباشرة؛ إنها ليست تحليلًا ظاهراتيًّا.»[8] مشكلة هذا النقد للظاهراتية هو الغموض الذي يُغلِّف استخدامنا لكلمة «أننا». «من» الذي لم يكن ليصف هذا الشيء بأنه الشيء ذاته؟ سيرل يقصدنا نحن، الراصدون أو الملاحظون، الذين لا يستطيعون رؤية جاك والحذاء وحسب، بل والمرآة المُتداخلة التي تقدِّم له صورة حذاء آخر. سيرل لا يأتي باعتبارٍ يتجاوز الخبرة. بل يناشد خبرتنا، والتي تتمتع بوجهة النظر المناسبة لرؤية حدود وجهة نظر جاك. إن محاولة سيرل لادعاء الوهم من جانب الظاهراتية تتجاهل حقيقة أن نقده لا يزال قائمًا على الخبرة. نحن لا نستطيع أن نرى لما هو أبعد من حدود الخبرة الفردية إلا بمُقتضى خبرةٍ أخرى. لم يجرِ هنا دحض الظاهراتية ولا يمكن تحقيق ذلك.

النسبية

كلمة «الحقيقة» هي من الكلمات التي أصبحنا نشكُّ فيها مؤخرًا. ونحن لا نشك فقط في الحقيقة التي يتبنَّاها أولئك الذين يستفيدون منها كما كان الحال في العصور الماضية. بل نشكُّ في الفكرة ذاتها. بادئ ذي بدء، تبدو الحقيقة بعيدة المنال؛ كل ما يُمكننا فعله هو إطلاق التخمينات؛ كل الأشياء ليست إلا مظاهر. أيضًا، يبدو من الوقاحة بعض الشيءِ أن نُصرَّ على الحقيقة؛ فالآراء صارت أكثر ملائمةً لعالمنا المُتنوع. وأخيرًا، نتساءل في أعماقنا إن كانت الحقيقة مرغوبة؛ تبدو الحقيقة وكأنها تطوقنا وتحدُّ من حُريتنا — دعنا لا نسمع المزيد عن الحقيقة!

لكن الحياة التي سنعيشها في ظل راية الاعتزال هذه ستكون حياةً أقل بهجة. الأمر أشبه بلعبِ أو مشاهدة مباراة لا يحاول أحد فيها أن يُحرز هدفًا؛ ربما يبدو هذا الأمر من المُستحيل، وربما كان وقاحة، وربما مُعيقًا ومُقيِّدًا؛ في نهاية المطاف، مَن قال إن كرة القدم ينبغي أن تدور حول إحراز الأهداف؟ عوضًا عن ذلك، إن تبنى اللاعبون نهجًا آخر، ولنقل إنهم قرروا أن غايتهم الوحيدة في المباراة هي ألا يُحرزوا أي أهداف، حينها سرعان ما سيفقد المشاهد واللاعبون اهتمامهم بالمباراة. قد تحدُث بعض الأمور بالتأكيد: قد يُنفذ أحد اللاعبين مراوغة هنا أو هناك، لكن لن يكون هناك شيءٌ حاسم، شيء للتشجيع عليه. فكيف ستبدو الحياة التي لم تعُد فيها الحقيقة غاية وهدفًا؟

ستكون حياة لا نحصل فيها سوى على المظاهر. أليست هذه هي الحياة التي تجعلنا الظاهراتية — أو علم دراسة الظواهر — نعيشها؟ أن نقول إن الحقيقة تنطوي على «علاقة» بيننا وبين الأشياء لا يعني أن الحقيقة «نسبية». التفكير السطحي وحدَه هو ما يمكن أن يساوي بين العلائقية والنسبية. النسبية تعادل بين المظهر والواقع؛ أما العلائقية فتميِّز بين المظاهر الأصيلة والزائفة. يُشير هايدجر إلى أن رؤية نظرية النسبية في الفيزياء كنوعٍ من أنواع النسبية هو خطأ ساذج، في حين أنها في الواقع تتناول العلاقة بهدفٍ وحيد وهو الحفاظ على الحقيقة الموضوعية للقوانين الطبيعية.[9] تدبر ظاهرة مثل خسوف القمر، والتي تلقي فيها الأرض بظلٍّ على القمر. إدراك هذا الخسوف — مثل إدراك غروب الشمس — يعتمد على المكان الذي يقف فيه الملاحِظ. فالخسوف الذي يمكن رؤيته في نصف الكرة الأرضية الشمالي لن يُمكن رؤيته في النصف الجنوبي منها. لكن علاقة الخسوف بالملاحظ لا تُقوِّض حقيقة الخسوف. وهكذا هو الحال مع الظاهراتية؛ ربط الأشياء بمظهرها من خلال علاقةٍ له هدف وحيد وهو «الحفاظ» على حقيقة الأشياء. ورغم أن الحقيقة

«مرتبطة» بالوجود البشري، فإن هذه العلاقة لا تقوِّض الطبيعة الموضوعية للحقيقة: «لكن هذا لا يعني أن نقول إن ما نكتشفه في الحقيقة يكون رأيًا شخصيًّا أو فرديًّا؛ بل بالأحرى، يُمثل الحقيقة كما تُوجَد، على الحال تمامًا الذي هي عليه!»[10] التفكير المشوَّش وحدَه هو ما يعادل بين فكرة القصدية الخاصة بالظاهراتية ونوع من أنواع النسبية.

الحقيقة هي سمةٌ ليست للأشياء ولا لنا، بل لنموذج العلاقة بيننا وبين الأشياء الذي تُظهر فيه الأشياء نفسَها على حقيقتها ونُسجلها نحن بتلك الحقيقة. الحقيقة إذن ليست سمةً من سمات الأشياء المُستقلة عن الفكر، لكن الفكر لا يجعل الأشياء حقيقية؛ الأشياء هي ما تجعل الأفكار حقيقة. وكما يقول أرسطو: «أنت لستَ شاحبًا لأننا نظن فعلًا أنك شاحب، لكن لأنك شاحب تعكس عبارتنا بهذا الشأن الحقيقة.»[11] تستعيد الظاهراتية هذا الفهم الكلاسيكي القائل بأن الحقيقة سمةٌ لا من سمات الأشياء ولا الأفكار، بل هي سمة من سمات العلاقة بين الفكر والأشياء، خاصة تبعية الأفكار لإظهار الأشياء لنفسها. أفكارنا تُطابق الأشياء حين يُسمح للأشياء بأن تأخذ بزمام المبادرة وتُظهر نفسها على حقيقتها.

يُعلِّق هوسرل لائمة النسبية على الفشل في فهم تجربة الحقيقة: «تكون تلك الشكوك مُمكنةً فقط ما دامت تُؤَوَّل البداهة الذاتية والعبث باعتبارهما من المشاعر المتمايزة (سواء كانت إيجابية أو سلبية)، والتي ترتبط عرضيًّا بفعل الحكم فتؤثر عليه بسماتٍ نُقيِّمها نحن منطقيًّا باعتبارها حقيقةً أو زيفًا.»[12] لكن إن فُهمت البداهة الذاتية بصورةٍ صحيحة باعتبارها إدراكًا للأشياء، فإن النسبية ستكون سخيفةً بوضوح. تنطوي الحقيقة بالفعل على شعور بالرضا، لكن هذا الشعور مرتبط بفهم المظهر العام لما هو حقيقي. النسبية تقع في خطأ هيوم ونيتشه المُتمثِّل في جعل المظاهر داخليةً وخاصة. لكن البداهة الذاتية ليست خاصة؛ إنها الظهور الذاتي لشيءٍ على حقيقته، إنها ظهور ذاتي متاح في أساسه أمام كلِّ شيء.

الظاهراتية تجد الطريق الوسط المناسب بين طرفَي نقيض. أحد الطرفَين هو النسبية: الحقيقة هي ببساطة المظهر. أيًّا ما يحدث ويبدو حقيقيًّا هو حقيقي. الطرف الآخر هو العقلانية المُضللة: لا علاقة بين الحقيقة والمظهر. الوسط المناسِب يقول بأن الحقيقة هي نوعٌ خاصٌّ من المظاهر، نوع تُعبِّر فيه الكيفية التي يبدو بها الشيء عن حقيقته. صحيح أنه يمكن للأشياء أن تظهر بمظهرٍ مُختلف عما هي عليه، لكن بإمكانها أيضًا أن تظهر على حقيقتها، وهذه الحالة الأخيرة هي التي تقع فيها الحقيقة. تبيِّن لنا الظاهراتية كنظرية للخبرة كيف نُميِّز بين المظهر والجوهر ومن ثمَّ فهي توجِّه ضربة قاصمة لفكرة

النسبية، والتي تنظر إلى المظهر باعتباره أفضل ما يمكن الحصول عليه. الأمر اللافت بشدة بشأن التفنيد الظاهراتي هو أنه يُجابه النسبية فيما ينبغي أن يكون مضمارها الخاص — ألا وهو الخبرة. الحقيقة تبرز فعلًا لنا في الخبرة ومن خلالها.

نحن نقول إننا نجد حجةً ما قاهرة، واختيارنا لهذه الكلمة مُثير للفضول. في العادة، لا نعتبر أن الحرية ذات صلة بالحقيقة، ومع ذلك، فإننا، كما يقترح استخدام كلمة قاهرة هنا، نكون مُقيَّدين ومُجبرين ومُسيَّرين أمام الحقيقة، والحقيقة في واقع الأمر تُكبلنا وتشكِّلنا وتقهرنا. ألسنا أحرارًا أمام الحقيقة؟ أم نحن في واقع الأمر عبيد لها؟ الحقيقة تُخضعنا بتحريرنا. نحن نختبر اكتشافنا للحقيقة باعتباره تحرُّرًا من الجهل؛ وإن قاومنا الحقيقة فإننا نقاوِمُها ليس لأنها صحيحة ولكن لأنها وبطريقةٍ ما تجعل الحياة بالنسبة إلينا أكثر صعوبة. أما الحقيقة، فنحن نجِدها في جوهرها مكبِّلة، ومع ذلك فإن التقيُّد بها ليس تضييقًا وإنما انفتاح. نحن نشعر بالقهر من الغَشوم أو الطاغية الذي يُريدنا أن نقول إن ما هو كذا ليس بكذا وبذلك نُناقض الحقيقة التي نراها. فيُفترَض بنا أن نقول إنه يرتدي ملابس رغم أن من الجليِّ أنه لا يرتدي أيًّا منها. لكننا نشعر بإلزاميةٍ إيجابية ومُمتعة بالفعل بالحقيقة التي نراها. فمن الرائع أن نقول: «الإمبراطور لا يرتدي أي ملابس!» لأن هذا حقيقي ببساطة. نحن أحرار في الإذعان للحقيقة، وهذا الإذعان هو ما يُثبِت حريتنا.

> الأمر اللافت بشدة بشأن التفنيد الظاهراتي هو أنه يُجابِه النسبية فيما ينبغي أن يكون مضمارها الخاص — ألا وهو الخبرة.

في قلب الظاهراتية ثمة فَهم مزدوج للحقيقة: لا يمكن اختزال الحقيقة في أي عمليةٍ نفسية أو عصبية أو كيميائية أو فيزيائية دون الوقوع في فخِّ النسبية الذاتية التناقض؛ ورغم هذا فإن الحقيقة تتطلَّب الخبرة، وهي التجسيد الفعلي للواقع أمام البشر. ما معنى أن تكون بشرًا؟ تنادي الظاهراتية بفهمٍ جديد لما يعنيه أن تكون بشرًا، أعني ذلك الكائن الذي يختبر حقيقة الأشياء. بالإشارة إلى الظاهراتية باعتبارها «علم النزاهة المُطلقة»، يكتب هايدجر قائلًا:

> علم النزاهة المُطلقة لا ينطوي على مزاعم. إنه لا يتَّسع للثرثرة، وإنما فقط لـ «الخطوات الجلية»؛ النظريات فيه لا تتصارع بعضها مع بعض، بل تواجِه

الرؤى الأصيلة الرؤى غير الأصيلة. لكن لا يمكن الوصول للرؤى الأصيلة إلا من خلال الاستغراق بنزاهةٍ وبغير هوادة في أصالة الحياة كما هي، وفي النهاية أصالة «الحياة الشخصية».[13]

إن وجودنا في حدٍّ ذاته يدعونا إلى دراسة الظاهراتية، وهذا يتطلَّب أن نسعى وراء الحقيقة لا بشأن الأشياء وحسب، ولكن أيضًا بشأن حيواتنا وتفلسُفنا.

الفصل السادس

الحياة

إن تذوُّق شريحة من خبزٍ مخبوز حديثًا ومكلَّل ببعض الزبد لا يعني فقط أن تتذوَّق شريحة الخبز والزبد، بل أن تتذوق أيضًا نفسك باعتبارك المُستقبِل الحي لتلك الخبرة. إن مطالعتك بحيرة يعكس صفاءُ مائها الأشجارَ على الجانب الآخر يعني أن تنظُر أيضًا إلى نفسك باعتبارك المُشاهِد الحي لذلك المشهد. ثمة خبرة ضمنية تحدث في الخلفية للنفس في فعلَي التذوُّق والمشاهدة. ولولا الخبرة الذاتية هذه لما تلذَّذنا بخبرتنا مع هذه الأشياء الأخرى؛ ما كنا لنسعى وراءها سعيًا حثيثًا للاستمتاع بها. وكان دافعنا لاختبار الأشياء سيتبخَّر ويتلاشى. ولولا أن الذات تكون نشطةً في أثناء معايشة الخبرة، لربما كان هناك شخصٌ آخر يُعايشها. يؤكِّد عالِم الظاهراتية ميشيل هنري أن الحياة راسخة في خبرة الذات هذه.[1] كلُّ خبرة تنطوي على إحساسٍ وليد بالذات كفاعلٍ في معايشة الخبرة.

وبمُقتضى كوننا أحياء على وجه التحديد، وبمُقتضى أننا نُعايش تلك الخبرة الحياتية من الداخل، يُمكننا أن نُدرك حياة الآخرين. يمكن إدراك الحياة من خلال الحياة فقط من خلال انعكاس الذات والآخر والذي يكون مُمكنًا بفضل ازدواجية الجسد: نحن نعي أنفسنا ونحن نُدرك ونعي الآخرين وهم يُدركون. بهذا الشكل، تدفع إيديث شتاين أن بإمكان ملاحِظٍ غير حي — ولنقل إنه روبوت فضائي — أن يتتبَّع الحركات الميكانيكية، لكنه سيَعمى عن الحياة التي جرى التعبير عنها في تلك الحركة.[2] هنا باستطاعتنا أن نرى القصور الفلسفي لاعتبار عِلم الأحياء المنهج الشامل تجاه الحياة. وما دام علم الأحياء يُعَدُّ فرضيةً منهجية لا تأخُذ في حسبانها عاطفيةَ الحياة، فإنه سينظر إلى الحياة من عدسةٍ ميكانيكية أو فسيولوجية أو ظاهرية بحتة. يتعلَّم الفيلسوف من علم الأحياء لكنه يضع اكتشافاته في سياقٍ أكثر شمولًا، تُحدده خبرة الحياة على الصعيدَين الخارجي والداخلي. يستطيع عالم الظاهراتية أن يفهم حقيقة أننا حين نُقابل أناسًا آخرين وحيوانات أخرى

تكون حياتهم معروضةً أمامنا، ليس مجرد وجودهم الأيضي وحسب — الذي لا يتميَّز بشيء — بل وحياتهم العاطفية أيضًا. أرى الكلب حزينًا لرؤيتي وأنا مُغادر، وسعيدًا حين أعود، ومهتمًّا بشدة باكتشاف هويةِ مَن بالباب.

المنزلة البشرية

كيف ستكون خبرة الحجر؟ هذا السؤال من المُستحيلات، لأن الحجر لا يُمكنه معايشة أي خبرات. كيف ستكون خبرة ثمرة البطيخ؟ مرة أخرى، لا يُمكننا أن نضع أنفسنا موضع ثمرة البطيخ مثلما لا نستطيع أن نضع أنفسنا مكان الحجر. كيف ستكون خبرة النحلة؟ أخيرًا هذه مسألة حية، لأن النحل له قدْر من الخبرات، وهذا القدر غريب ومُثير للاهتمام بصورة واضحة. يبذل هايدجر بعض المجهود في محاولة وضع نفسه مكان النحل. فيستفيد من الدراسات البيولوجية وتبادُل المواضع الخبراتي ليستكشف أفق المسألة. وليس هدفه هو فهم حياة النحل في حدِّ ذاتها، بل يريد أن يفهم حياتنا نحن بشكلٍ أفضل من خلال المقارنة. فما الشيء الذي يُميِّز الخبرة البشرية؟ يعرِض هايدجر الفرضيات الثلاث التالية:

> الحجر (الشيء الجامد) «لا عالم له»؛
> الحيوان «عالمه فقير»؛
> الإنسان «مشكل للعالم».[3]

عند هذه المرحلة، من المُرجح أن نشعر بالقلق الذي عبَّر عنه عدد من المعاصرين: ألا يُعد هذا التباين بين الإنسان والحيوان نوعًا من «التعصُّب لنوعٍ معين»؟ ففي نهاية المطاف، إن تفلسَفت الكلاب فإنها ستتفلسف وترى أنها تختلف في طبيعتها أو جوهرها عن بقية الحيوانات. لكن هذا الافتراض المُخالف للحقيقة يثبت في واقع الأمر وجهة نظر هايدجر. الكلاب والدلافين وحيوانات الشمبانزي لا تتفلسف، ولا تُمارس العِلم. هي لا تطرح مثل هذه الأسئلة. من الغريب والصحيح أيضًا أن البشر يجدون أنفسهم بمفردهم في عالم الاستقصاء النظري.

ما نوع الاختلاف بين البشر والحيوانات الأخرى؟ الاختلاف في الدرجة يكون عرضيًّا، مجرد تبايُنات بسيطة لا تُغير بشكلٍ جوهري الوضع الحالي للأشياء. فهل هذا اختلاف في الدرجة؟ إن كان كذلك، فلن يكون البشر مُختلفين بهذا الشكل عن الكلاب والدلافين.

لكن الاختلاف في الطبيعة أو الجوهر أساسي؛ فنحن بحاجةٍ لمبادئ جديدة لتفسير الأمر. فهل هذا اختلاف في الطبيعة أو الجوهر؟ إن كان كذلك، فسيكون البشر مختلفين بشكلٍ كبير عن الكلاب والدلافين، وسيتعيَّن علينا الاستعانة بمبادئ جديدة لنفهم الإنسان. بين الأحجار والحيوانات، ثمَّة اختلاف في الطبيعة أو الجوهر. هل هناك اختلاف مُماثل بين البشر والحيوانات الأخرى؟

رغم زعم هايدجر بأن الحيوانات عالَمها فقير، فهو يؤكد على أن بيئات الحيوانات ليست بهذا الفقر؛ هي فقيرة فقط حين تُقارن تلك البيئات المتنوعة بالعالم البشري الخاص بالخبرة اللغوية والحقيقة. المقصد هو ثراء العالم البشري وليس فقر عالَم الحيوان. فالنحل يتنقَّل ويجمع الغذاء لخدمة مصلحة الخلية فقط. يلاحظ النحل مصادر الرحيق لكنه لا يتأمَّل قابلية الزهرة للفهم أو جمال تفتُّحها؛ فليس هناك علماء نبات أو شعراء من بين النحل. قد تبدو هذه نقطة تافهة. ففي نهاية المطاف، لا يُوجَد بين البشر يعاسيب ولا خلايا. لكن علماء الظاهراتية لا يلفتون الانتباه إلى الاختلافات العشوائية بين النحل والبشر. بل يُسلطون الضوء على طابع الاختلاف الجوهري الذي يجعل من ملاحظة هذا الاختلاف أمرًا مُمكنًا. إن النحل أو أي حيوانٍ آخر محصور في نطاق بيئةٍ ما. أما البشر فعلى النقيض من ذلك، بإمكانهم تجاوز بيئاتهم والتفاعل مع العالم بطرقٍ أكثر تعقيدًا. ونتيجة لذلك، يُمكنهم مقارنة بيئةٍ بأخرى.

> من الغريب والصحيح أيضًا أن البشر يجدون أنفسهم بمفردهم في عالم الاستقصاء النظري.

هنا أيضًا نجد أنفسنا نشكُّ في هذا الزعم. ففي النهاية، ألا نستطيع التفاعُل مع الكلاب والدلافين وحيوانات الشمبانزي؟ ألا نستطيع ممارسة لعبة الالتقاط مع الكلب فيدو؟ ألا نتفاعل مع الكرة نفسها؟ الإجابة هي بالطبع أننا نتفاعل مع الكرة نفسها، لكننا نحن البشر من نستطيع التفاعُل مع الكرة «باعتبارها كرة»، نحن من نستطيع أن نفهم ما يجعل اللعبة لعبة، ونحو ذلك. نحن نتعامل مع جوهر الأشياء، مع ماهياتها. إن وسط الحديث وما يُعبر عنه من معقولية ينطويان على بُعدٍ تأمُّلي بعيد المنال عن الكلب فيدو. يكتب هايدجر قائلًا:

> المسألة ببساطة ليست مسألة «اختلاف نوعي» لعالم الحيوان بالمقارنة مع عالم البشر، وبخاصة ليست مسألة فروقاتٍ كمية في النطاق والعُمق والعرض —

> وليست مسألة ما إن كانت الحيوانات تتلقى ما يُعطَى لها بصورة مختلفة أو كيفية ذلك، بل بالأحرى هي مسألة ما إن كانت الحيوانات تستطيع فهم شيء «باعتباره» شيئًا، شيء «باعتباره» كيانًا موجودًا. إن لم يكن بإمكانها ذلك، فهناك هُوَّة هائلة بينها وبين الإنسان.[4]

لذا، على الرغم من أن بالإمكان تداخل عالم البشر وبيئات الحيوانات بتضمين الأشياء نفسها في كليهما، فإنهما يحتويان على الأشياء نفسها في ظلِّ حيثياتٍ مختلفة. فيظلُّ الحيوان محصورًا داخل نطاقٍ عملي؛ أما البشر فبإمكانهم الارتقاء بين الحين والآخر إلى نطاقٍ تأمُّلي. يكتب عالم النفسي التنموي والمقارن مايكل توماسيلو فيقول:

> في أي بيئة كانت، لا توجد قردة عليا تُنتج أفعال إشارة — سواء للقردة العُليا الأخرى أو للبشر — من شأنها أن تؤدي وظيفة أخرى غير وظيفة الأمر. بكلمات أخرى، لا تشير تلك القردة بشكلٍ تصريحي من أجل مشاركة الاهتمام والانتباه تجاه شيءٍ مع فردٍ آخر ببساطة (جوميز ٢٠٠٤)، ولا تُشير كذلك إعلامًا للآخر بشيءٍ قد ترغب فيه أو تريد معرفته — كما يفعل الرُّضَّع من البشر منذ وقتٍ مبكِّر للغاية في مراحل النمو.[5]

يُشير الرضع لا إلى ما يُريدونه فقط، بل وإلى ما يجدونه هم أو أقرانهم مثيرًا للاهتمام: «طائرة!» على النقيض، تُشير القردة العُليا فقط إلى ما تريد: «موزة!» الإنسان كائن صائغ للعالَم بالمعنى المُحدد المُتمثِّل في أن باستطاعته أن يكون مُتلقيًا ماهيات الأشياء.

الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي نعرفه يدلف إلى نطاق الحقيقة. فما الذي نستفيده من هذا الجانب التأمُّلي من الوجود البشري؟ ما هذا الانفتاح البشري المُميَّز على الحقيقة؟ أحد الأخطاء التي يُمكن ارتكابها في هذا المنعطف هو الاعتقاد أن الانفتاح على الحقيقة سمة بيولوجية لنوع بعينِه من الكائنات، ألا وهو «الإنسان الحديث». إن وجهة نظر عالِم النبات أو الشاعر تجاه الزهرة لا تُعَد أكثر تنويرًا من وجهة نظر النحلة لها؛ فالحقيقة التي يراها عالِم النبات أو الشاعر هي حقيقة مرتبطة بشدةٍ بتكويننا البيولوجي. يعتقد نيتشه أن ما نُطلق عليه حقيقة هو في واقع الأمر لا يتعدَّى تعبيرًا عن البيئة التي تُقدمها لنا طبيعتنا البيولوجية:

> فكرة أن قيمة الحقيقة تتجاوز قيمة المظهر هي فكرة لا تتجاوز كونها انحيازًا أخلاقيًّا؛ بل هي حتى الفرضية الأسوأ في العالَم على صعيد إثباتها. لنعترف

> بهذا القدر على الأقل: لن تكون هناك حياة على الإطلاق لو لم تقُم على أساس التقديرات والمظاهر؛ وإذا ما أراد أحد — انطلاقًا من الحماسة الحسنة النية والحمقاء في نفس الوقت التي يتمتع بها بعض الفلاسفة — أن يُلغي «العالم الظاهري» تمامًا — في الواقع، بافتراض أنك تستطيع فعل ذلك — على الأقل لن يتبقى شيء من «حقيقتك» أيضًا.[6]

هنا يقترب نيتشه بشدة من الرؤية الظاهراتية التي ترى أن الحقيقة هي المظهر الكافي، لكنه يرى عوضًا عن ذلك أن المظاهر لا تتعدَّى كونها وظيفة من وظائف طبيعتنا البيولوجية. على النقيض من ذلك، تربط الظاهراتية المظاهر بالحقيقة عن طريق التفريق بين الانفتاح على الحقيقة والطبيعة البيولوجية. بالفعل يمكن للأشياء أن تظهر على حقيقتها؛ حين يحدُث هذا نحظى نحن بالحقيقة. وينحاز مُنظِّر ما بعد الحداثة جاك دريدا إلى نيتشه في مواجهة الظاهراتية فيقول:

> من الواضح أن الفرق بين نيتشه وهايدجر هو أن نيتشه كان ليقول لا: كل شيء يُنظر إليه عبر منظور؛ العلاقة تجاه كيان — حتى لو كانت هي «الأصدق» والأكثر «موضوعية» وتحترم بشدة الماهية التي هو عليها — هي جزء دائمًا من حركة سنُطلق عليها هنا أنها حركة الأحياء وحركة الحياة، ومن وجهة النظر تلك، أيًّا كان الاختلاف بين الحيوانات تظل تلك العلاقة «حيوانية».[7]

طبقًا لكلٍّ من نيتشه ودريدا إذن، ليس هناك شيء مُميز بشأن البشر ومن ثَمَّ لا شيء متجاوز بشأن الحقيقة. مَن المُحقُّ إذن بشأن الحقيقة؟ تلك حالة من الحالات التي يجد فيها علماء الظاهراتية من المُفيد استخدام أسلوب الجدل دفاعًا عن واقع الخبرة. فرضية كل من نيتشه ودريدا تنتج عنها نتيجة عبثية وهي تدمير الحقيقة ومن ثَمَّ تدمير أساس هذه الفرضية باعتبارها سعيًا من أجل الحقيقة. ويكون التاريخ التطوُّري للإنسان الحديث حقيقيًّا بشكلٍ عرضي فقط؛ فالأمر يتعلق بالسمات العجيبة للسافانا الأفريقية وانتقاء الطفرات العارضة على أساس ميزة التكيُّف. رغم ذلك، حقيقة الماهيات لا تكون صحيحةً بشكل عرضي؛ فحقائق مثل ٢ + ٢ = ٤ أو أن الماء يتكون من ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين أو أن القيادة تختلف عن الإدارة هي كلها حقائق لا علاقة لها بالبيولوجيا البشرية والتفاصيل العارضة التي تتخلَّل تاريخنا الطبيعي. كان بإمكاننا أن نتطوَّر لنُصبح برمائيات مجنَّحة على ضفاف نهر الأمازون وكانت ستظلُّ تلك الحقائق

صحيحة. ومن ثمَّ، وبالمقابلة مع كلام نيتشه ودريدا، ينبغي أن نقرَّ أننا نحن البشر ندلف إلى شيءٍ يتجاوز خواص طبيعتنا البيولوجية وبيئتنا حين ندلف إلى الحقيقة.

ماذا يحدث في الحقيقة؟ يُشير علماء الظاهراتية إلى أن كلًّا منَّا يستجيب للحقيقة التي تنشأ في الخبرة. ويتبع هايدجر سبيل أوغسطينوس في اقتراح أننا في أعماقنا لدينا «اهتمام» أو انشغال بالحقيقة.[8] الأشياء مهمة بالنسبة إلينا: حياتنا وحيوات الآخرين والأشياء ذاتها. نحن نجد أنفسنا مَدينين لحقيقتها. أن تكون إنسانًا يعني أن تكون مقيَّدًا بالحقيقة، أن تكون كائنًا يملك حُرية استكشاف الأشياء على حقيقتها. يُمضي هايدجر وقتًا طويلًا في الكشف عن ديناميكيات هذا الاهتمام وكذلك جذوره في البِنية الزمنية للخبرة؛ التفاعل بين الحضور والغياب يسمح للحقيقة بأن تتبيَّن لنا.[9] يمكننا بالطبع تجنُّب السعي وراء حقيقة الأشياء وأنفسنا، فنتعامل بضيقِ فكرٍ وسطحية مع شئون حياتنا. أو بإمكاننا مواجهة حقيقة الأشياء وحقيقة أنفسنا، فنتعامل مع الأشياء بتمعُّن مقصود. ويصف علماء الظاهراتية ذلك الشكل الضحل من الحياة بأنه «غير أصيل»، ويصفون الشكل العميق منها بأنه «أصيل». إن هذا التمعُّن هو السبيل لوصولنا إلى ذواتنا ومعرفة حقيقتها. بالمقابل، حين نعيش بأسلوبٍ غير أصيل، يكتب تفاصيل قصتنا الآخرون، مثل وسائل الإعلام أو الاتجاهات على شبكات التواصل الاجتماعي. فأن تعيش حياةً بشرية يعني أن تختار باستمرارٍ بين أن تكون وفيًّا للحقيقة التي رأيناها وألا تكون كذلك.

كيف يتفاعل انفتاحنا على الحقيقة مع الجانب الحيواني والبيولوجي فينا؟ تُكرِّر الظاهراتية التفريق الكلاسيكي لسقراط بين الظروف أو الشروط والأسباب، وتتبع أرسطو في الاعتقاد بأن الأسباب تُغير معنى الظروف.

(١) السبب: هو ما يُحدد معنى الشيء؛
(٢) الظرف: هو ما يُمكِّن السبب لكنه لا يُحدده.[10]

يمكن أن تكون هناك ظروف بيولوجية متشابهة للغاية، ولنقل بين قرد البونوبو وبين الإنسان، لكن ما دامت هذه الظروف موجَّهة لخدمة غاياتٍ مختلفة، فإن بيولوجيا كل منهما ستحمِل معنًى مختلفًا. السمة المميِّزة لنا باعتبارنا بشرًا هي انفتاحنا على العالم أو الحقيقة، وهذا يعني مثلًا أن أيدينا نفسها حتى ليست مجرَّد أدواتٍ للإمساك بالأشياء فحسب، بل للإشارة إليها أيضًا.

ما كنا لنتمكن من دراسة علم الأحياء والاستماع إلى الموسيقى إذا لم نكن نتمتع بالكثير من الوظائف البيولوجية التي تحدث في الخلفية. ما كنا لنستطيع التفلسف والجدال لو لم تكن هناك عمليات تمثيل غذائي وتنفُّس تحدث، ولو لم تكن هناك خلايا عصبية مُتقدة، ولو لم يجد أسلافنا قبل وقتٍ طويل طريقة للعيش في السافانا الأفريقية. لكنَّ أيًّا من هذه الظروف لا يشكِّل «السبب» في طريقة تفلسُفنا ولا في العمليات الحيوية التي تجري فينا؛ لا شيء من هذه الأشياء يُفسِّر قُدراتنا ولا اهتمامنا ولا انفتاحنا المُثيرين للعجب تجاه الحقائق التي تتجاوز بيئتنا لأنها تُميِّز العالم. لولا التطوُّر، ما كنا لنصل هنا. لكن الفضل لا يعود إلى التطور بل إلى ارتباطنا بنطاق الحقيقة الذي يُتيح لنا تأكيد هذه الحقيقة — أو أي حقيقة أخرى غيرها. الجانب البيولوجي ضروري ولكنه ليس ظرفًا كافيًا لتفسير قُدرتنا على دراسة الأحياء باعتبارها علمًا.

العيش في عالم الحياة

أن تكون بشرًا يعني أن تُقيم في عالم الحياة، وهو عالم الأشياء اليومية والإدراك العادي.[11] انظر إلى خبرتنا مع طاولة المطبخ، المُنتصبة على استعدادٍ لأن تكون موضع الكثير من الوجبات، فتجمع حولها البشر ليتناولوا الطعام وتحمل هي الطعام الذي يأكلونه. الطاولة المصنوعة من مواد متينة تنتمي إلى شبكة من المعاني: تصميمها يعكس الوضع المُستقيم لأُطر أجسادنا، وسهولة الوصول للطعام وقربه من اليد والفم، وكذلك المسافة، جزئيًّا لأغراض الصحة وجزئيًّا لفهمنا لذاتنا، بين أقدامِنا التي نجوب بها الأرض وأيدينا التي تحمل الطعام إلى أفواهنا. لكنها تعكس أيضًا أننا في حاجةٍ للغذاء كحاجة بيولوجية، وفي حاجة لتناوله مع الآخرين كحاجةٍ شخصية. الطاولة تشي بفقرنا وباحتياجاتنا، لكنها تشي كذلك بتطلعاتنا وآمالنا. لهذا فهي شاهدة على ذلك الاندماج الغريب الذي يرى هانس يوناس أنه علامة على الحياة بصفةٍ عامة وعلى الحياة البشرية بصفةٍ خاصة، وعلى وجه التحديد «حريتنا التي لا غِنى عنها».[12] الطاولة — التي هي السطح المنتصب والمستوي الذي الغرض منه إبقاء الأشياء على مسافة قريبةٍ منا — تظل كما هي في ضوء ما نحن عليه.

والآن تأمَّل الفرق بين اختبار الطاولة بالشكل المذكور أعلاه وبين التناول العلمي للطاولة نفسها. ما هو حقيقي بشأن الطاولة هو فقط ما يُمكننا قياسه، أي، أبعادها وكتلتها. لاحظ إرنست راذرفورد أن رقائق الذهب رفضت نسبةً صغيرة فقط من جُسيمات

ألفا، واستنتج أن الذرات في معظمها فارغة إلا من أنويتِها الكثيفة وإلكتروناتها الدوَّارة. وقد حل نموذجه «الكوكبي» للذرة محل نموذج «بودنج البرقوق» الخاص بالسير جيه جيه تومسون. الطاولة القوية التي تُبقي الشوكة التي أتناول بها الطعام على مسافةٍ قريبة منِّي حين أمدُّ يدي نحو كوب الماء في واقع الأمر تُمثِّل مساحة فارغة في أغلبها. وطبقًا للتناول العلمي، الطاولة في معظمها جسم رياضي أجوف.

إذن، من ناحية، تبدو الطاولة قطعةً صلبة من الأثاث لها مغزًى في إطار الحياة البشرية؛ ومن ناحية أخرى، تبدو الطاولة شيئًا فارغًا في معظمه له خصائص رياضية مُحددة. فإذا ما قارنا الطاولة التي نجتمع حولها لنتناول الطعام مع الطاولة التي درسها العلم، قد نطرح عددًا كبيرًا من التساؤلات. هل صلابة الطاولة وهْم؟ هل المغزى من الطاولة إسقاط شخصي على شيء مجرد جوهريًّا من المعنى؟

لننظر إلى التأكيد التالي: «الطاولات ليست صلبة بحق». بإطلاقنا لهذا التأكيد نحن نُشير إلى «الطاولات» ونحن نعلَم ما نُشير إليه لأننا نعرفها ونُدركها. لذا، ومن أجل أن تكون الجملة «عن» أي شيء، علينا أن نفترِض مسبقًا موثوقية الإدراك في منحنا فهمًا للأشياء الموجودة حولنا. لكن لاحظ أيضًا أننا حين ندرس الطاولات بشكلٍ علمي، فإننا لا ندرُس طاولات بعينِها وإنما شيئًا عامًّا أكثر. ما يُخبرنا به العلم عن الطاولات هو ما يُخبرنا به عن أي شيءٍ مادي مُشابه — كان ذلك كرسيًّا أو إطار سرير، أو منضدة زينة، أو حطب وقود أو أيًّا كان. الكيان العلمي لا يُخبرنا عن الصفات الخاصة التي تتمتع بها الطاولة فتجعلها طاولة، بل يُخبرنا عن الشيء الذي صُنعت منه تلك الطاولة، أي، أساسه المادي. ومن ثمَّ إن قلنا «هذه الطاولة ليست صلبة بحق»، فإننا نسيء فهم مفهوم الصلابة. الطاولة صلبة، لكن صلابتها ترتبط على المستوى الذري مع أساسٍ يحتوي في معظمه على مساحة فارغة، مثل كرة تنس الطاولة أو بيضة عيد الفصح. لا ينبغي أن تُصيبنا الحيرة هنا، لأن الشيء لا يتعيَّن عليه أن يتمتع بنفس الخصائص التي يتمتع بها أساسه المادي. فليس هناك أمريكي عضو في الأمم المتحدة، لكن الولايات المتحدة نفسها عضو في تلك المنظمة، كما أن جسم الإنسان لا يحتوي على أي خلية تستطيع التنزُّه، لكن بإمكان الشخص بكامله أن يتنزَّه. يمكن للطاولة أن تتمتَّع بخصائص مختلفة عن خصائص المادة التي صُنعت منها.

قال الفيزيائي ستيفن هوكينج هذا عن أولاده الثلاثة وأحفاده الثلاثة: «لقد علَّموني أن العلم وحدَه ليس كافيًا. أنا في حاجة إلى دفء الحياة الأسرية.»[13] حياة الأسرة — وهي

الحياة التي نعيشها حول طاولة المطبخ من بين أشياء أخرى — تبدو كدفءٍ مُرحَّب به في مقابل برودة العلم. إن العلم المُعتمد على القياس والنمذجة منفصل عن الحياة البشرية؛ أما على النقيض، عالم الحياة الذي يحوي أمور الحياة اليومية عالم نستطيع بحقٍّ أن نقطنه، إذ في هذا العالم، لدَينا الجسد الذي بفضله نكون حاضرِين أمام أحبائنا عوضًا عن أن نكون فقط متجاورين في الزمان والمكان؛ في عالم الحياة لدينا الحديث الذي بفضله نستطيع التكلُّم عن الأشياء المهمة بحق — كالعشاء الذي نتشاركه أو الحياة التي سنُجددها؛ في عالم الحياة، هناك إدراك الحقيقة الذي ننبري له ويُفعمنا بالحيوية؛ في عالم الحياة، هناك الحُب الذي يمكننا من رؤية ما هو جيد بحق؛ في عالم الحياة أيضًا، هناك التساؤل الذي يفسح المجال لظهور العلم والشِّعر والفلسفة. الفرق بين عالم الحياة والعلم ليس هو الفرق بين العاطفة والحقيقة العلمية، بل هو الفرق بين الخبرة والتجربة العلمية، بين عالَم الحياة المدرك مباشرةً وعالم القياسات والكتلة الذي تمَّت نمذجته بصورة غير مباشرة.

نحن لا نجمع أجزاء عالم الحياة معًا من الكيانات العلمية؛ بل بالأحرى أن الكيانات العلمية تُصنع من عالم الحياة؛ فهي تمثيلات مثالية ومُنمذجة رياضيًّا توصَّل إليها الباحثون البشريون في مقابل الخلفية غير الملحوظة للعيش في عالم الحياة. والعلماء يتوصلون إلى اكتشافاتهم وهم محاطون بالأدوات وبغيرهم من البشر. وعملهم في المُختبر يتكامل بسلاسةٍ مع محادثات استراحة الغداء التي يحظون بها مع زملائهم. في المختبر، قد يذهبون إلى طاولة ليفحصوا شيئًا تحت المجهر الإلكتروني. إنهم يُدركون الأداة وعناصر التحكُّم فيها، وينظرون إلى شاشتها ليرَوا الصور التي تنتجها. وحتى وهم يتوصلون بفضل قياساتهم إلى اكتشافات مذهلة عن المادة التي تتكوَّن منها الأشياء، يتعيَّن عليهم أن يرتبطوا بأدواتهم ويرتبط بعضهم ببعض من خلال عالَم الحياة الخاص بالإدراك. بهذا الشكل، يُصبح الجانب الظاهراتي والجانب العلمي مُكمِّلَين بعضهما لبعض، باعتبارهما نهجَين متجذِّرَين إما في البِنى المُختبَرة بصورة مباشرة أو في الأساسات المادية المُنمذجة بصورةٍ غير مباشرة.

الفرق بين عالم الحياة والعلم ليس هو الفرق بين العاطفة والحقيقة العلمية، بل هو الفارق بين الخبرة والتجربة العلمية.

المسئولية عن حياة الآخرين

في رواية «التميمة»، يروي أليكس كورزيم قصةً حقيقية لا تُصدَّق عن صبيٍّ يهودي يُصبح طفلًا مُدللًا لدى النازيين. يأتي التحول المشئوم للأحداث حين يلقى جنود ألمانيون الصبي بطريق الصدفة حيث كان يختبئ في مدرسةٍ قديمة. ينظر الصبي إلى قائد مجموعة الجنود ويصيح «أنا جائع».[14] فيمسُّ نداء الاستعطاف هذا قلب العسكري. فيأخذ الصبي للداخل وحين يخرج بعد لحظات، يحافظ على الكرامة الإنسانية للصبيِّ ويكذب على زملائه من الجنود النازيين؛ فيُخبرهم أن الصبي غير مختون وأنه ليس عدوًّا. ونتيجة لذلك، لا يُقتل الصبي وتتبناه الكتيبة كتميمةٍ لها. ويظهر الصبي في أفلام الدِّعاية النازية كنموذج على الفتية الألمان.

لقد عانى عالِم الظاهراتية اليهودي إيمانويل ليفيناس من الحرب نفسها في أحد معتقلات الأسرى الروسية. وقد جعلته تلك الخبرة وتلك الحرب مهمومًا بالمسألة الفظيعة المتعلقة بالطريقة غير الإنسانية التي يُعامل بها البشر بعضهم بعضًا وتناقُضها مع الطريقة التي من المُفترض أن يتعاملوا بها معًا. وباعتباره عالمًا للظاهراتية، يريد ليفيناس أن يُحدد الديناميكيات الفاعلة في خبرتنا لالتزاماتنا نحو الآخرين. فهو يريد أن يأخذنا إلى داخل الخبرة التي يعايشها الجندي الألماني الذي يكتشف مسئوليته عن الصبي اليهودي، والذي رقَّ قلبه فخاطر بحياته من أجل حماية حياة ذلك الطفل. يُسمي ليفيناس تلك التجربة الخاصة باستحقاق الآخر المُطلق بـ «الوجه». عند معايشة الحالة العاطفية لأحدهم، ثمة خبرة لوجهٍ ينظر إليَّ. هذا الوعي بضعف الآخر هو ما يستدرُّ مسئوليتي غير المشروطة تجاهه. «الوجه هو ما لا يستطيع المرء أن يقتله، أو على الأقل هو الذي يتمثَّل «معناه» في القول: «لا تقتل».»[15] ويشير جابريل مارسيل إلى خبرة مشابهة والتي تتمثل في مشاهدة طفلٍ نائم والذي يولِّد ضعفُه التام مسئوليةً كاملة تجاهه يشعر بها كل والد عطوف: «قد نقول إن بسبب كون هذا الكائن مكشوفًا تمامًا على الأخطار ولأنه يقع تحت مُطلق رحمتنا، أنه أيضًا حصين أو مقدَّس. ولا يمكن أن يكون هناك شك على الإطلاق أن أقوى العلامات التي نستطيع تخيُّلها وأكثرها وضوحًا على البربرية المُطلقة هي رفض الاعتراف بهذه الحصانة الغامضة والمبهمة.»[16] في وجه الآخر، يُعايش كل منَّا خبرة مسئوليته الخاصة التي لا تتزعزع. وعوضًا عن أن تكون عبئًا على كاهلنا، تُحررنا هذه الخبرة لنتصرَّف بطريقة مفعمة بالغاية والمعنى.

يقول ليفيناس معلقًا: «الكائن الذي يفرض نفسه لا يُعرقل حريتي بل يُعززها، وذلك بإثارة الخير والصلاح بداخلي.»[17] إدراك ضعف الآخر ومسئوليتي المُترتبة على ذلك يُضفِيان معنًى على القوة التي أشعر بها بداخلي ويُحفِّزاني على استغلالها لأقصى حد. الجندي الذي يُنقذ الصبي يشعر بإثارة أن يكون المرء مرتبطًا بحقيقة القيمة المُطلقة للطفل وأن يتصرَّف وفقًا لذلك. إن الحياة التي نختبرها شعوريًّا، تلك الموجودة في كل خبرة، تلك التي نراها فيمن نلقاهم، هي حياة متجاوبة مع الحقيقة، حياة متجاوبة مع حقيقة الأشياء والالتزامات التي تفرضها علينا.

الفصل السابع

الحب

بين كل القوى اللاعقلانية التي تجتاح الإنسان، لا يبدو أيٌّ منها بمثل قوة وتقلُّب الحب. تحدث الزلازل والعواصف الشديدة وموجات تسونامي في العالم الخارجي، لكن الحب يثور بداخلنا ليهزَّنا ويُغيِّرنا، ويتركنا وقد حوَّلنا. ويتذمَّر نجوم البوب والمفكرون بشأن هذه القوة وكيف أنها تعِد بكلِّ شيءٍ ولا تفي بشيء؛ يبدو الحب مفعمًا بالوهم، ويبدو وكأنه أكثر بقليلٍ من تلك العاطفية المزغبة أو الشهوة المقنعة. ما الحب؟ شاعر بمثل قامة شكسبير يقدِّمه في مسرحيته «حلم ليلة منتصف صيف» باعتباره نوعًا من أنواع الجنون الناجم عن السِّحر والخادع للغاية لدرجة أن يقود امرأة جميلة أن تقع في حُب رجل برأس حمار. يبدو أن الحُب يتعلق بفقدان الصواب والوقوع فريسة للأوهام. يبدو الحب وكأن ظاهره بهاء وباطنه خواء.

لكن في هذا الإطار تقول الظاهراتية شيئًا غريبًا. يكتب هايدجر فيقول: «نحن مُعتادون على قول إن «الحب أعمى». هنا، يُنظر إلى الحب على أنه دافع ومن ثمَّ تحلُّ محله ظاهرة مختلفة تمامًا. وذلك لأن الحب يُمدنا بالرؤية بحق.»[1] إن الدافع البيولوجي أو العاطفة الأنانية هو ما يُعمينا؛ أما الحب على النقيض من ذلك فيشكِّل انفتاحًا عميقًا على المحبوب. يسمح لنا الحب أن نرى ما هو موجود؛ يجعلنا نخضع لجوهر المحبوب. الظاهراتية هي التجسيد التام لوجهة النظر الراديكالية التي تقول إن الحُب يسمح لنا باستقبال الأشياء على حقيقتها.

في واقع الأمر، يصف يوحنا بولس الثاني الظاهراتية على نحوٍ ثاقب بأنها «موقف من الخيرية الفكرية».[2] الظاهراتية تفتحنا على حقيقة الأشياء وحقيقة الآخرين. ما لا نهتم لأمره لا نتكبَّد عناء اختباره وإدراكه بعُمق. عوضًا عن ذلك، سنقنع بالآراء السطحية

والتحيزات. تسمح لنا الظاهراتية باكتشاف حقيقة الحب. وبهذا تُحررنا للتعرف على حقيقة الأشياء.

يُمكننا أن نفوِّت ما يحدث في الحُب حين ننظر إليه كعلاقة بين كيانَين: المُحب والمحبوب. الحب في الواقع طريقة لاستيعاب «العالم بأكمله»، أي رؤية العالم كلِّه من خلال عينَي المحبوب. يُشير هايدجر إلى أن السعادة التي نشعر بها في حضور الآخرين تنبع من خلال الطريقة التي يتكشَّف بها العالم لهم: «أحد الاحتماليات الأخرى لهذا التكشف مُستترة في غبطتنا في حضور الوجود البشري لشخصٍ نُحبه — وليس ببساطة الشخص نفسه.»[3] نحن نُقدر مشاعر المحبوب، ليس فقط مظهره الخارجي وإنما أيضًا كيف يبدو العالم له. نظرة المحبوب للأشياء تُعزز من تقديرنا وفهمنا للأشياء. والعالم الذي ينيره حبه هو عالم خالي من الاعتيادية الكئيبة، ومُتكشِّف من جديد في جماله.

في هذا الصدد، تأمَّل تجدُّد الحياة الذي ينجم عن ولادة الأطفال. يعلِّق ميرلو بونتي فيقول: «في المنزل الذي يولَد فيه طفل جديد، تتغيَّر معاني كل الأشياء، إذ تشرع في أن تتوقَّع من هذا الطفل تعاملًا لا يزال مبهمًا؛ ثمة شخص جديد وإضافي، ثمة تاريخ جديد قد نشأ للتو، سواء طال أم قصر، وثمة سجل جديد قد فُتِح.»[4] ودهشة الطفل تجاه العالَم تكون مُعدية. وليس الطفل وحدَه هو مصدر البهجة، فهناك أيضًا الاهتمام الجديد تجاه العالم والذي يبرز أثناء وجود فهم جديد ينشأ بطيئًا. إننا نعيد اكتشاف المياه المفعمة بالحياة والتي تجري تحت الجليد متى تحدثنا عن الأشياء وفكَّرنا فيها، لأنه يتعيَّن على الأطفال أن يعرفوا كيف يتعلَّمون الحديث ويفهون الأشياء، وبالفطنة إلى جهودهم نأتي لإدراكٍ مفاده كم هي غريبة الكيفية التي يحدُث بها الكلام، أو أن لمحات الأفكار المنيرة عن الأشياء يمكن أن تحدُث ويمكن مشاركتها.

يقترح نيتشه أن الحب ينهار على نفسه، فنحن نجد الرضا لا في المحبوب بل في شعور الحُب المبهج: «في نهاية المطاف، يُحب المرء رغبته، لا ما يرغب فيه.»[5] وتجيب الظاهراتية بأن الحُب يسحب المرء خارج نفسه، مما يدفعه لأن يجد البهجة في مشاركة المحبوب عالَمه. وبينما يستمر المرء في تعلُّم أن يرى العالم من خلال عينَي محبوبه، يكتسب أنماطًا جديدة من التبصُّر. فالمرء لا ينتبه لشيءٍ ما وحسب، مثل السوشي؛ بل يطوِّر طريقة للتفكير فيه وتقييمه والاستمتاع به. إننا لا ننتبِه لسلسلة أفلام «المنتقمون» (أفنجرز) وحسب؛ بل نُدرك ما يميِّز كلًّا منها، والسمات التي تميز الفيلم الأكثر نجاحًا

عن الأقل نجاحًا في السلسلة. بهذا الشكل، يجعل الحُب المرءَ منفتحًا على جودة الأشياء وحقيقتها.

أنا أحب، إذن أنا أفكِّر

العبارة الأشهر في الفلسفة كلها هي عبارة ديكارت التي اشتهر بها «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وفي حين تعتز الظاهراتية براديكالية تعامُل ديكارت مع الفلسفة، فإنها تقدم نقدًا شاملًا لنقطة انطلاقه، بادئة بمفهوم «أنا أفكر». يُعبِّر شيلر عن هذا النقد بكلماتٍ قوية قائلًا: «قبل أن يكون الإنسان كائنًا مفكرًا أو مريدًا، هو كائن مُحب.»[6] أن تكون كائنًا مُحبًّا يعني أن تكون منفتحًا على الأشياء في العالم، الأشياء التي يمكن معرفتها أو اختيارها فيما بعد. الحُب هو ما يجعل العلاقات المقصودة ممكنة؛ إنه المنبع في قلب الخبرة الذي تسعى الظاهراتية لتحديده وإطلاقه:

> هكذا كان الحب دائمًا في رأينا هو الفعل الأساسي الذي يتخلَّى من خلاله الكائن عن نفسه بشكلٍ مقصود — دون أن يتوقف عن كونه هذا الكائن المُحدَّد — من أجل التواصل مع كائن آخر والاندماج فيه. ويكون هذا الاندماج بدرجةٍ لا تجعل كلًّا منهما بأي حالٍ جزءًا حقيقيًّا من الآخر. ما نقول عليه نحن «المعرفة» — والتي هي علاقة أنطولوجية — دائمًا ما تفترض مسبقًا هذا الفعل الأساسي المُتمثِّل في هجر الذات وحالاتها — أي، «محتويات الوعي» الخاصة بها — وتجاوزها من أجل الوصول إلى اتصالٍ خبراتي مع العالَم بقدْر الإمكان … ومن ثمَّ، يُصبح «الحب» دومًا هو ما يوقِظ كلًّا من المعرفة والإرادة؛ في الواقع، إنه أساس الروح والفكر نفسيهما.[7]

الحب يرشدنا في هذا العالم ويسمح لبعض الأشياء أن تكون مثيرةً للاهتمام وللبعض الآخر ألا يكون كذلك.[8] يظهر الواقع إلى الحُب بطرقٍ متنوعة، كلها ملوَّنة بذلك الحب. تُعرف تلك الرؤية الفريدة للواقع باسم «ترتيب الحب». يُمكننا أن نصف ما يُحبه أحدهم، وما يبدي اهتمامًا تجاهه، لكن يُمكننا أيضًا مقارنة هذا الوصف بـ «ما يجب» على المرء أن يُحبه ويبدي اهتمامًا به. هناك أنواع مختلفة من الأوهام بانتظارنا في هذا الصدد. أولًا، هناك احتمالية أن تُحب شيئًا ذا قيمةٍ نسبية وكأنه ذا قيمة مُطلقة. انظر مثلًا إلى جامع القمامة الذي يهتمُّ بجمع أغطية الزجاجات وكأنها أفضل شيءٍ موجود في العالم. هذا هو

«الحُب الأعمى». ثانيًا، هناك احتمالية أن تُحب شيئًا ذا قيمة أدنى أكثر من حُبك لشيء ذي قيمة أعلى. هنا يُمكننا أن نفكر في المدير التنفيذي الذي يُثمِّن المكسب النقدي على الوطنية، فيُغلق مصنعًا محليًّا مربحًا في سبيل كسب المزيد من المال خارج البلاد. هذا هو «الحب المقلوب». ثالثًا، هناك إمكانية أن تُحب شيئًا على نحوٍ لا يتناسب مع قيمته. هنا نجد مثالًا في التقدير المجرد لدى الكثيرين تجاه الثقافة الرفيعة والعلم والشِّعر والفلسفة والعلوم الإنسانية. هذا هو «الحُب غير الكافي».[9] إذن «ترتيب الحب» لا يُعَد وصفيًّا وحسب، بل وتوجيهيًّا أيضًا. إحدى العلامات على التبصُّر هو ألا تسأل وحسب «ماذا أحب؟» بل وأن تسأل كذلك «ما هو القابل للحُب (بحق)؟» وأن تأخذ الإرشاد من أناسٍ مُلهمين لتُوسِّع أفق الحب الذي ترى وتفكِّر وتختار في نطاقه. إن تأمُّل الأبطال أو القديسين يكشف لنا آفاقًا جديدة من الحب. هذا هو هنري ديفيد ثورو يطلب من الأمريكيين المُستعبَدين أن يُبسِّطوا رغباتهم ويستقوا الإلهام من جمال الإيقاعات الطبيعية الهادئة. وها هي الأم تريزا بجسدها الضئيل الذي لا يكاد يُرى خلف منصَّة الأمم المتحدة في نيويورك، تُجسِّد بجرأة أمام أنظار أمم العالَم الحب تجاه المُهمشِين والمغلوبين على أمرهم. إن مواجهة شخصٍ مثل ثورو أو الأم تريزا لهي مواجهة مُرعبة لأن حُبهما يُهدد بتحويل حبِّنا الآمن والذي هو في نفس الوقت غير كافٍ، أو مقلوب أو أعمى.

وحين نفكِّر في ترتيب الحب، من الطبيعي أن نعتقد أن الحب هو حب الآخرين. يُقال إن الحب في جوهره إيثار؛ اكتراث وعناية بالآخرين وتقديمهم على أنفسنا. وبقدْر ما تتطلَّب كل الأفعال الإنسانية حافزًا، فإننا نرتاب حتى فيما إن كان الحب ممكنًا، لأن الأحبَّة — كما نُخبر أنفسنا — دائمًا ما يحصلون على بعض الرضا في الحب، وإلا لما أحبُّوا من الأساس. إن الحالة النموذجية المُتمثِّلة في جندي في خندق يلقي بنفسه على قنبلة يدوية ليُنقذ رفاقه تبدو موصومة بعض الشيء؛ ففي نهاية المطاف، حتمًا شعر هذا الجندي بأن هذا من نُبل الأفعال ومن ثمَّ حظي بالرضا الذاتي النابع من الموت ميتةً نبيلة. لكن علماء الظاهراتية يرفضون الإيثار جملةً وتفصيلًا ويرَون أنه شيء سلبي لا إيجابي. من العفوي أن تؤثر الآخر على نفسك، لا لأيِّ سببٍ آخر سوى أن هذا الآخر ليس أنت؛ إنه الجانب الآخر من الأنانية، التي تعني إيثار نفسك بصورةٍ عفوية. يكتب شيلر فيقول: «إن كنت أنا نفسي لا أستحق الحُب، فلِمَ قد يستحقُّه «الآخر»؟ وكأنه ليس «ذاتًا» — بالنسبة إلى نفسه، وأنا «آخر» — بالنسبة إليه!»[10] أن تؤثِر الآخر لكونه آخَر هو تعبير عن نفور من الذات. لكن حُب الآخر ليس مبنيًّا على النفور. ومن ثمَّ، لا يُعَد الإيثار حبًّا. عوضًا عن

ذلك، يُعبِّر الإيثار عن شيءٍ غير قويم، يؤدي بنا إلى الانشغال بشئون الآخرين من أجل أن نتجنَّب ذواتنا غير المرغوب فيها. يقول شيلر على الإيثار إنه «حاجة عدمية تدمِّر كل الحيوية وتفسد بحقٍّ بنية الوجود!»[11] إن ترتيب الحُب لا يتطلَّب تفضيلًا للآخر باعتباره آخر. ولا يتطلَّب الحُب أن يُنكر المرء مصلحته في مساعدة المحبوب. الحب ينحِّي جانبًا كل البواعث الخفية، لكن من الضروري أن تُحب الشعور بالبهجة في الحب. ولا يُقوِّض الرضا الذاتي من الحب، رغم أنه يبين أن «الإيثار» مثالية زائفة. إن الصديق يُضحي من أجل صديقه بدافع الحب، لأنه يرغب أن يُنقذ صديقه ولأنه يطمح لأن يكون من تلك النوعية من الأصدقاء الذين يُحبون حتى النهاية. أن تُحب شخصًا آخر أمر يتطلَّب أن تُحب نفسك، وأن يكون لديك تقدير لذاتك.

كيف يمكن أن نُميِّز بين غايات الحب الوضيعة والرفيعة؟ ينشأ هذا التمييز في نطاق الخبرة. الغايات الوضيعة هي الغايات التي تتركنا فارغين بعد أن نلتمِسها ونطلُبها وكأنها غايات رفيعة؛ والغايات الرفيعة هي الغايات التي تتركنا راضين حين نطلُبها من المُنطلَق نفسه. فحين نعظِّم المتعة الجسدية فوق كل شيءٍ على سبيل المثال، نُصبح يائسين أكثر وأكثر.

> يندهش الشهواني من استمرار قلَّة شعوره بالرضا والإشباع من المتعة التي يلتمِسها في مواضع مُتعته بينما يظلُّ الباعث المحرك له قويًّا كما هو أو يزداد قوةً أثناء تنقُّله بسرعة بين تلك المواضع. لأن تلك المياه تزيد شعورك بالعطش كلما شربت منها أكثر.[12]

تأمَّل نوع الخواء الذي نشعر به من الإفراط في مشاهدة البرامج التليفزيونية أو الاسترسال في قضاء الوقت على الإنترنت. الغايات الدنيا تترك المرء سئمًا وقلوقًا؛ أما الغايات الأسمى فتفتح أعماقًا جديدة للإشباع. تأمَّل الإشباع الذي ينجم عن الانتهاء من مهمةٍ ما على النحو الواجب، مثل تركيب سلكٍ لمروحة السقف أو إعداد وجبةٍ شهية لصديق.

الاغتراب والشعور بالخزي

يحاجج جان لوك ماريون بأن السؤال الوحيد الذي يُهمنا بحق في واقع الأمر هو: «هل يُحبني أحد؟»[13] ويا له من سؤالٍ بالنسبة إلينا لأننا عادة ما نُعاني من اعتداءات (بغيضة) على أشخاصنا — من خلال الخيانة أو التجاهل أو العداء. تأمَّل إن شئتَ الخبرة التقليدية

من المدرسة الابتدائية المُتمثِّلة في الشعور بالعار المذلِّ حين يعترض المعلم ورقةً تمرُّ في الصف ويقرؤها على مسامع الطلاب ويكون فيها إفشاء لأمرٍ ما، ربما كان تعليقًا قاسيًا أو اعترافًا ببعض مشاعر الإعجاب. إن مشاركة أفكار المرء الخاصة أو صوره مع جمهورٍ شرهٍ ومُتكالب عليها باعتبارها أشياءً مُثيرة للفضول والنميمة والسخرية لهي خبرة شائعة جدًّا في عصرنا الإلكتروني هذا. ماذا وراء اهتمامنا اليوم بمسألة الخصوصية وغضبنا من التسريبات العلنية العارضة؟ نحن نريد أن نكون معروفين، أليس كذلك؟ لماذا إذن ننزعِج حين تُعرَف خصوصياتنا في إطار يتجاوز المُقربين منَّا؟ ما البغيض لهذه الدرجة بشأن هذه الخبرة لدرجة أنه يمكن أن يُدمِّرنا شعورنا بالخزي؟

يقول جان بول سارتر إن الشعور بالخزي سببُه خبرة أن يعتبرك الآخرون موضوعًا بطريقةٍ تجعل وجهات نظرهم مُهدِّدة لوجهة نظرك. أنا ذاتٌ تراكَ كموضوع؛ وبالعكس، أنت ذاتٌ تراني كموضوع.[14] تلك المحاولة المتبادلة لجعل الآخر موضوعًا تفضي إلى توتُّر جدلي عقيم، إلى نوع من التدمير المؤكد المتبادل للذاتية ومعه خسارة الحرية والكرامة: «سقوطي الأصلي هو وجود الآخر.»[15] أثناء الشعور بالخزي، أولئك غير المُبالين لوجودنا يتعاملون معنا لا كذواتٍ أخرى بل كعيناتٍ أو حالات للتعليق عليها وتوجيه النقد لها. ويقدِّم سارتر المثال الشهير المُتمثل في النظر من ثُقب المفتاح بالباب للتجسُّس على أحدهم، ثم، الشعور بالخزي حين نسمع صوت خطوات أقدام، لأننا ضُبِطنا ونحن نفعل شيئًا غير مُهذَّب ومُستهجَن بشدة؛ يُصبح المتلصِّص الذي يعتبر الآخر موضوعًا هو نفسه موضوعًا. إن كان الحُب يسمح لنا بأن نرى المحبوب كوجهة نظر على الواقع، فإن الخزي يُكبِّل مَن يشعر به ويجعله لا شيء سوى جزء (قبيح) من الواقع.

ويشير علماء ظاهراتية آخرون مثل شيلر إلى أن الشعور بالخزي يمكن أن يكون له جانب إيجابي. بفعلهم هذا هم يتحدَّثون لا عن الشعور بالذنب أو الخزي الذي يُحس به الفرد عندما يضبطه الآخرون وهو يقوم بفعل شائن — كما في حالة المُتلصِّص في مثال سارتر — ولكن عن خبرة أن تُعتبر موضوعًا على نحو خاطئ — أي، أن تُعامل كموضوع مثل المُتلصِّص. هذه الخبرة سلبية، لكن سلبيتها هذه تشهد على حقيقةٍ من حقائق الإنسان، بالتحديد أننا لا ينبغي أن نُعتبر موضوعات؛ فنحن أكثر مما قد يراه الآخرون فينا حين يُحوِّلوننا إلى موضوعات. «إن الخزي «شعور واقٍ للفرد» ولقيمته أمام ما هو عام وموضوعي.»[16] الشعور بالخزي لا ينشأ إلا لأن الشخص له قيمة داخلية كبيرة بحق. فالشعور بالخزي هو ««قلق» الفرد من أن يقع فريسة سمعةٍ سيئة عامة

عنه ومن أن تُنتَقَص قيمته».[17] الشعور بالخزي يَحمينا من أن نكون موضوعات في نظر الناس، وبهذا الشكل يكون مرتبطًا بشدة بالحاجة إلى الخصوصية. نحن مكشوفون على نحوٍ صحيح وتامٍّ أمام من نُحب، وليس أمام من لا يضعون مصالحنا في بؤرة الاهتمام. لهذا يؤكد كبير القضاة الأمريكيين جون روبرتس على نحوٍ صحيح أن شركة مثل إيه تي آند تي لا تملك أدنى حقٍّ في الخصوصية. فالشركة شيء وليست شخصًا؛ أي لا يمكن أن نعتبرها موضوعًا بصورةٍ خاطئة أو أن نُحبها على نحوٍ سليم. وقال مازحًا: «نحن على ثقةٍ أن شركة إيه تي آند تي لن تأخذ هذا الأمر على مَحملٍ شخصي.»[18] يشهد الخزي بصورةٍ سلبية على ما يُقره الحُب بصورة إيجابية، ألا وهو أنَّ الشخص لا يُعد مجرد جزءٍ من العالم فحسب بل ويوفر أيضًا وجهة نظر عليه.

وتشهد خبرة الشعور بالخزي أيضًا على توتُّر محفور في طبيعتنا ككيانات مُتجسِّدة، فنحن نتلقى عالم الخبرة بينما في الوقت نفسه نحن جزءٌ منه. هذا الطابع المزدوج يفتح إمكانية أن نُختزل في أعين الآخرين إلى مجموعةٍ من الأجزاء الجسدية المبهمة.[19] لكن الشعور بالخزي يكشف أن أجسادنا ليست مجرد كُتل من اللحم. عوضًا عن ذلك، أجسادنا هي الوجه الخارجي لبواطننا، وهي محملة بالدلالات الشخصية.[20] ينشأ الشعور بالخزي الجنسي بسبب أن الحُب يوجِّهنا نحو الشخص لكن الرغبة توجِّهنا نحو الاستمتاع الجسدي. هذا الفارق بين أن تقصد الشخصَ وأن تقصد الاستمتاع الجسدي يجعل من الضروري أن يُخبِّئ المرء أكثر مناطق جسده حميمية أمام الشهوة ولا يكشفها إلا لأجل الحُب. فكرة الحب في كنف الزواج هو أن المُحب لا يشتهي حبيبه وحسب بل ويُحبه كذلك، ومن ثمَّ لا يقوض الاستمتاع الطابع المزدوج للجسد؛ فباسم الحب، يمكن للشعور بالخزي أن يختفي.[21]

إحدى الخبرات السلبية الأخرى التي تحمِل معنًى إيجابيًّا هي الانعزال. فبينما أنت واقف في صف، أو كنت تحضر حفلًا، أو حتى إن كنت في غرفتك الخاصة، يمكن أن تشعر بشدة أنك بمفردك. هذا يختلف تمامًا عن الشعور بالوحدة، الذي هو خبرة انعزالية سَمتُها القلق والاضطراب؛ عوضًا عن ذلك، يمكن للشعور بالانعزال أن يكون شعورًا مُسالمًا تمامًا. في تلك الخبرة الانعزالية، يختبر المرء ذاته ويُدرك ميلها للآخرين. هذا الانعزال لا يُعَد شيئًا سلبيًّا؛ بل هو خبرة إيجابية بشدة وهي تُعد أساسية للتواصل الحقيقي مع الآخرين. في الانعزال، نُدرك نحن أنفسنا كذوات منفردة؛ وأثناء الاختلاط بالآخرين نُدرك أنفسنا كذواتٍ مع آخرين.[22] فالتواصل يُلغي الغياب الذي هو سِمة الانعزال عن طريق

استدعاء حضور الآخرين. من يستطيع أن يكون منعزلًا دون أن يكون وحيدًا هو فقط من يستطيع أن يُحب الآخر عن سابق تصميم وقرار — لا كترياق للوحدة — بل كحضورٍ مرغوب ومرحَّب به بحق.

من يشعر بالوحدة يلتفت للآخرين باعتبارهم مصدرًا لتجنُّب الذات؛ أما من يختبر الانعزال الأصيل فيتواصل مع الآخرين باعتبارهم تتمَّةً لذاته.

من يستطيع أن يكون منعزلًا دون أن يكون وحيدًا هو فقط من يستطيع أن يُحب الآخر عن سابق تصميمٍ وقرار — لا كترياق للوحدة — بل كحضورٍ مرغوب ومرحَّب به بحق.

المشاركة والحوار

نظرة الغريب لا تُمثل تهديدًا وحسب، فهي تُمثِّل أيضًا دعوة وترحابًا وإقرارًا. يُخفق سارتر في رؤية الإمكانية الإيجابية للحب، ومن ثمَّ يرى أن حضور الآخرين خطر. والإمكانية الوحيدة للتلاقي هي الاغتراب الذي يخطف فيه الآخرون عالَمِي مني، وذلك عن طريق تأويله بما يتناسَب مع وجهات نظرهم. وهناك علماء ظاهراتية آخرون — أكثر اهتمامًا بأنماط الخبرة البشرية — يؤكِّدون على الإمكانات الإيجابية للتلاقي البشري. وأنماط الحب هذه لا تنطوي فقط على الحب الأسري والحب بين الأزواج والحب بين الأصدقاء، بل تنطوي أيضًا على التضامن؛ وهي أنماط تُعبر عن التفاعل مع الآخرين ومشاركتنا إيَّاهم العالم. نحن ندرك معنى أن نكون جزءًا من كل.

يبدأ الحُب بإدراك قيمة المحبوب. ويبلغ منتهاه بأن نجعل أنفسنا هبةً مراعية تسعى لتعزيز خير المحبوب وصالحه. يحدث هذا من خلال مشاركة لا الأفكار والجهد والوقت وحسب، لكن أيضًا مشاركة بعضنا أجساد بعض، بما في ذلك نزعاتنا الحيوانية. أحد الأفعال المُميزة للأصدقاء هي مشاركة وجبة، حيث يشبعون لا لحاجتهم للطعام والأيض وحسب ولكن أيضًا رغبتهم في الرفقة والتحدُّث بشأن الحياة. سماع أفكار الآخر ومُتابعتها يتطلَّبان جهدًا، لكننا نبذل هذا الجهد عن طِيب خاطر للأصدقاء، الذين أصبح عالمهم امتدادًا لعالمنا. حتى إن هايدجر يتحدَّث بصورة مُبهمة ولكن صحيحة عن الكيفية التي نحمِل بها أصوات أصدقائنا معنا، فنكون على استعدادٍ لأن نستمع لما يقولون متى كانوا موجودين معنا.[23] إن تربية الأطفال تعني أن نُعرِّفهم بأعمال الحب، وكذلك القدرة — من

بين أشياء أخرى — على إجراء محادثة جيدة أثناء تناول الطعام أو المشاركة باستمرار ومن دون طلب في أعمال الحُب التي تُساهم في حياة الأسرة. إن الأصدقاء وأفراد الأسرة يتشاركون الحياة، الحياة التي تنطوي على رغباتنا وحاجاتنا الجسدية وأكبر طموحاتنا نحو الحقيقة والخير.

يطوِّر عالم الظاهراتية البولندي كارول فويتيوا فكرة ثرية عن المشاركة، في أطروحته بعنوان «الشخص الفاعل»، والتي كتبَها بينما يُعاني من القوى الشيوعية القامعة.[24] يقول فويتيوا: إن المشاركة تعني أن تساهم مع أشخاصٍ آخرين في نشاطٍ مشترك كمجموعةٍ من الأشخاص. وتتناقض المشاركة بشدة مع كلِّ وجهة نظر ترى الإنسان ترسًا مجهولًا في عجلة، أو ترى الإنسان باعتباره «موردًا» وليس مُساهمًا، أو تختزل الشخص إلى مجرد وظيفةٍ ميكانيكية يقوم بها، مثل الساعي في نظامٍ بيروقراطي. يرى المشاركون أنفسهم باعتبارهم أجزاءً ذات معنًى من الكل. ويجدون سرورًا في العمل من أجل الصالح العام ومن ثمَّ يختبرون مشاعر التضامن. ويشير فويتيوا إلى أن المشاركين يمكن أن يحتاجوا أحيانًا إلى الاعتراض على الكل تعبيرًا عن الولاء للصالح العام؛ تحديدًا لأنني أنتمي أيضًا إلى الكل، فأنا في حاجة لمشاركة إعراضي المدروس عن العقلية المسيطرة. لا شك أن كاشفي المُخالفات الذين يكشفون ثقافة الفساد سيتسببون في اضطراب، لكن سيتبيَّن أن هذه المعارضة هي الإسهام الأعلى والأكبر في صالح المجموع وصالح أولئك الذين من المفترَض أن تُلبَّى احتياجاتهم. إن التفاعل بين التضامن والمعارضة يُعزز الحوار الصحي الضروري للحياة الاجتماعية والسياسية. وهذه المواقف الأصيلة تقف على طرف النقيض من الإذعان والتهرُّب، اللذَين يتجنَّبان المواجهة وإمكانية أن تجري مشاركة الحقيقة. وحين أصبح فويتيوا في وقتٍ لاحق البابا يوحنا بولس الثاني، عاد في عام ١٩٧٩ إلى بولندا في رحلة تاريخية تحاشى فيها المواقف غير الأصيلة المُتمثلة في الإذعان والتهرب، وعارض عوضًا عن ذلك إلحاد النظام الشيوعي: فأعاد التأكيد على أن الدين ينتمي إلى الخطاب البولندي العام. وبهذا أنعش حركة التضامن البولندية التي قوَّضت قبضة الشيوعية على البلاد.

إن مِثل هذه الشهادة ليست مُهمة لوجهات النظر المعارضة وحسب. فقبل عام واحد فقط من عودة البابا يوحنا بولس الثاني لبولندا، استغل ألكسندر سولجنيتسين — الذي كان مَنفيًّا في الولايات المتحدة الأمريكية لأنه عارض النظام الشيوعي القمعي في بلده الأم روسيا — مناسبةً للحديث في جامعة هارفارد في عام ١٩٧٨ ليتحدى الروح الأمريكية المعاصرة. فزعم بكلِّ جرأة أن الأمريكيين فقدوا الشجاعة لمواجهة الأخطار، وأنهم استبدلوا

مسعًى مريحًا ولكن غير مَرضيٍّ في نهاية المطاف يتمثَّل في النزعة الاستهلاكية بمسعاهم نحو الغايات النبيلة. فهل كان الرجل ببساطة مُحبًّا للخصام وجاحدًا في حق مُضيِّفيه؟ أم أنه كان يقدِّم أقصى ما يُمكنه من هبات — بالتحديد، تذكيره بالغايات الأسمى للروح البشرية بأكملها — كتسديدٍ لدَين استضافة أمريكا له؟

في بيئة إعلامية طائفية بشكلٍ مطَّرد تقوم على الخطاب الاستقطابي المُتطرف، تُعَد الظاهراتية تذكيرًا مواتيًا بأن الحوار النزيه — الذي يتميز بالانفتاح على الحقيقة — ضروري لصالحنا جميعًا. فبالمشاركة، أقدِّم نفسي لخدمة الكلِّ حتى لا أسمح للحقيقة التي أراها أن تضيع أو تُخفى. عوضًا عن ذلك، يتحتم عليَّ أن أعرضها على الآخرين وأن أرحِّب بادعاءات الآخرين للحقيقة، خاصة حين تكون تلك الادعاءات مُتناقضة مع ادِّعائي. إننا لن نستطيع أن نُعايش ما يعايشه الآخرون إلا إن استمعنا لشهاداتهم ومن ثمَّ نصل — معًا — لحقيقة المسألة. قد يكون كلٌّ منَّا مخطئًا، لكننا لن نستطيع أن نُحدِّد المخطئ إلا إن بحثنا معًا حقيقة الشيء محلَّ النظر. والمشاركة الصادقة هي الإسهام الذي نُقدِّمه كأشخاص، كمُستكشفين للحقيقة في محادثة مشتركة عن صالح مجتمعاتنا على تنوُّعها. ويتطلَّب الخطاب العام انفتاحًا على الحقيقة بُغية تفادي التحوُّل إلى خطاب السلطة والترهيب المُتمثل في «نحن مقابلهم» والذي يهدف إلى إرضاخ المجتمع. إن الظاهراتية تدعونا لأن نرى حياتنا السياسية معًا باعتبارها منفتحةً على الحقيقة، الحقيقة التي يمكن مشاركتها بفضل حوار حول المفاهيم المتنافسة لما هو محبوب وصالح بحق.

الحب يبيِّن جودة الحياة ويشجع على الأعمال التي تصونها وتُثريها وتحتفي بها. وبهذا، يربط الحب بين عوالمنا، ويصوغ واقعًا يَحمينا من القوى التغريبية الساعية لتحويلنا إلى مجردِ موضوعاتٍ وليس ذوات. إنه يوفِّر السياق لمشاركة الحقيقة — حتى ما هو صعب منها — لأجل أن يتسنى لنا من خلال الحديث بعضنا مع بعض أن تزداد تدريجيًّا معرفتنا بحقيقة الأشياء. هذا الشكل من الجهد — الحياة التي نحياها معًا في كنف الحقيقة — يتطلَّب شجاعةً وصبرًا. كما يتطلَّب تفانيًا وتركيزًا. إنه يتطلَّب أن نقاوم الجاذبية المُخدِّرة لما هو سطحي حتى نتعاون بعضنا مع بعضٍ من أجل سبر أغوار الخبرة بهدف الوقوف على حقيقة الأمر.

إن الظاهراتية تدعونا لأن نرى حياتنا السياسية معًا باعتبارها منفتحةً على الحقيقة، الحقيقة التي يمكن مشاركتها بفضل حوارٍ حول المفاهيم المتنافسة لما هو محبوب وصالح بحق.

الفصل الثامن

التعجب

ماذا نفعل حين نستطيع أن نفعل كل وأي شيء نريد أن نفعله؟ البشر كلهم بكبيرهم وصغيرهم وغنيِّهم وفقيرهم والمنطوي منهم والمنبسط، يفعلون شيئًا واحدًا فقط: إما أنهم يلعبون أو يُشاهدون غيرهم وهم يلعبون. نحن نُمسك بكرةٍ ونلعب بها، أو نُخرج مجموعة أوراق لعب، أو نعزف على آلة موسيقية ونُغني، أو نشاهد مباراة أو عرضًا مسرحيًّا أو فيلمًا. وحقيقة أن الشاطئ يوفِّر الكثير من السبل لممارسة الألعاب هي ولا شك تُشكِّل قدرًا كبيرًا من قُدرته على جذب الناس. قد يبدو لك مفهوم اللعب طفوليًّا. لكن علماء الظاهراتية يوضِّحون بِنيته الأساسية، وهي بنية تشمل الديناميكيات الداخلية للخبرة.[1]

على الرغم من أن اللعب ينطوي على غياب النَّصَب، فإنه ليس بلا حركة، بل هو مُفعم بالحركة والنشاط. حين نعمل، نحن نسعى لإنتاج شيءٍ نحتاجه أو تبيَّنت لنا فائدته. فنحن نُعدُّ وجبةً أو نبني منزلًا. أما حين نلعب، فننخرط في نشاطٍ ليس من ورائه طائل. إنه نشاط نختار القيام به لأجله في ذاته، لأننا نستمتع به. (إن مدى قدرتنا على الاستمتاع بالعمل الذي نقوم به يتمثَّل في مدى استطاعتنا تحقيق نوع من التميُّز والحرية من النَّصَب يدنو من اللعب.)

يركِّز علماء الظاهراتية على اللعب لأنه نشاط خارجي؛ فلا يُمكنك أن تفهمه فقط من خلال السلوكيات «الداخلية» للاعبين. ففي نهاية المطاف، يظل اللعب شيئًا منفتحًا على خبرة المُشاهدين، ولا يُحدِّق المشاهدون داخل اللاعبين، بل يرَون عوضًا عن ذلك نشاطهم الخارجي. فاللعب العفوي للطفل يُثير اهتمام والده، كما أن اللعب المنضبط الذي يؤديه الرياضيون أو الموسيقيون يُثير اهتمامنا جميعًا.

إحدى أقدم ذكريات طفولتي تتمثل في الجلوس على قضبان التسلُّق الأفقية ومناداة أمي قائلًا: «انظري إلى ما فعلت!» لقد حققتُ شيئًا، وأردتُ أن ترى أمي فعلتي. وأنشطة الألعاب الأكثر رسميةً مثل الرياضات تبرز إشراك الآخرين هذا. فلماذا نريد أن نشاهد

الآخرين وهم يلعبون؟ لماذا يتعطش اللاعبون للاهتمام؟ نحن نريد أن نكون شهودًا على الحقيقة التي رأيناها. جسدت شركة نايكي هذه الفكرة على لوحة إعلانية بطول عشرة طوابق في مدينة كليفلاند والتي كانت مزيَّنة بصورة البطل ابن المدينة ليبرون جيمس وعليها شعار يقول: «كلنا شهود». (أزيل الإعلان على وجه السرعة في عام ٢٠١٠ حين انضم ليبرون جيمس إلى فريق ميامي، ثم أُعيد تنصيبه مرةً أخرى في عام ٢٠١٤ لدى عودته لفريق كليفلاند، إلا أنه أزيل مرةً أخرى في عام ٢٠١٨ حين انضم إلى فريق لوس أنجلوس.) أثناء المباراة، يطمح المشاركون لتحقيق نوع من الظهور يمكن أن نُسمِّيه مجدًا. تخيل أن تُسقط رميةُ لاعب من وسط الملعب في الثانية الأخيرة من المباراة الكرةَ في الشبكة ويُحقق بها النصر للفريق. هذا أمر لا يُصدَّق ومجيد. اللعبة الرائعة تتجاوز اللحظة وتقدِّم لنا ما هو مثالي. نحن نعجب من أن «ما هو واقع» في هذه الحالة يُطابق «ما ينبغي أن يكون»، لأن هذا في كثيرٍ من الأحيان لا يحدُث. إننا نُعيد عيش اللحظة ونتذوَّق روعتها ونُقدِّر بطلها.

في الأعمال الفنية، لا يطمح المشاركون للمجد بل إلى نوعٍ آخر من الظهور، وهو الجمال. يكتب هايدجر فيقول: «ينشأ الجمال من الطريقة التي تكشف بها الحقيقة عن نفسها في العمل ومن خلاله.»[2] نحن لا نُشاهد النحَّات وهو ينحت كما نشاهد اللاعب وهو يُسدِّد الكرة. إن ما نشهد على عظمته هو النتيجة لا النشاط نفسه. من المفهوم طبعًا أن مايكل أنجلو نقش اسمه بحروفٍ كبيرة وهو يافع على وشاح السيدة العذراء في منحوتته الشهيرة «بييتا» من أجل أن يعرف الجميع من نحتَها، لكن تركيزنا لا يكون على فعل النحت بل على الشيء المنحوت، تلك القطعة الكبيرة من الرخام التي تخترق قلوبنا بجمالها الفريد والأخَّاذ.

إن الرياضي المجيد والعمل الفني الجميل يأخذوننا من أنفسنا. ويعرضون لنا تميُّزًا مثاليًّا أو حقيقةً عاطفية يتردَّد صداها في طبيعتنا. إننا حين نُشاهد الرياضة أو الفنون، نرى معجزة كوننا بشرًا. ونشعر بحافزٍ لتأمُّل حقيقتنا.

أسئمنا أنفسنا؟

عادة ما نُحدد بسرعةٍ ما إن كان شيءٌ ما مثيرًا للاهتمام أم لا. لكن ماذا نعني بهذه الكلمة؟ يُميِّز هايدجر بين الاهتمام العميق المشحون بالتساؤل، والاهتمام السطحي الذي يؤدي في النهاية إلى الشعور بالملل.

[١] كلمة Interest المُقابل الإنجليزي لكلمة اهتمام تعني أن تكون بين شيئين، أن تقف في مُنتصف الشيء وتظل قريبًا منه.
[٢] لكن اهتمامنا اليوم لا يقبل إلا بالشيء المُثير للاهتمام. والشيء المُثير للاهتمام هو ذلك الشيء الذي يمكن ببساطة اعتباره عديم التأثير في اللحظة التالية، وأن يحلَّ محلَّه شيء آخر يأسِر اهتمامنا قليلًا كما فعل سابقه. في يومِنا هذا، عادة ما يرى المرء أنه يحتفي بالشيء بشكلٍ خاصٍّ حين يجده مُثيرًا للاهتمام. والحقيقة أن هذا الحكم أزاح بالفعل الشيء المُثير للاهتمام إلى منازل الأشياء عديمة التأثير والتي سرعان ما نجدها مملَّة.[3]

الاهتمام العميق يستحثُّ تلك الإمكانية البشرية نحو أن تأبه لشيءٍ وألا تكون لامباليًا تجاهه. أما الاهتمام السطحي فيعني أن تظلَّ لامباليًا تجاه الشيء محلِّ الكلام؛ إذ يوضع بالفعل على سَيرٍ ناقل سرعان ما سيحمله بعيدًا ليحل محله شيء آخر لن يكون مثيرًا للاهتمام إلا لوقتٍ وجيز.

للوهلة الأولى، قد يبدو أننا ننصرف إلى الملهيات لنتجنَّب ذلك الشيء المدعو الملل. من المنطقي أن نرغب في الهرب من ذلك. لكن يُنبِّهنا هايدجر إلى شيءٍ يحدث على مستوًى أعمق. نحن لا نهرب من الملل بقدْر ما نهرب من أنفسنا، من خوائنا الداخلي:

> لماذا لم نعُد نجد لأنفسنا أي معنى؛ أي لا نجد أي إمكانية جوهرية للوجود؟ هل لأن «اللامبالاة» تفغر فاها في وجهنا تجاه كل الأشياء، وهي لامبالاة لا نعرف أساسها؟ ومع ذلك، من الذي يُمكنه أن يتحدث بهذه الطريقة في حين أن التجارة والتكنولوجيا والاقتصاد العالِميين يُكبِّلون الإنسان ويدفعونه للحركة؟ رغم هذا، «نحن» نسعى لأن نجد «دورًا لأنفسنا». نتساءل من جديد: ما الذي يحدث هنا؟ هل يتحتَّم علينا أولًا أن نجعل أنفسنا مُثيرين لاهتمام أنفسنا مرةً أخرى؟ لماذا «يتحتم» علينا ذلك؟ ربما لأننا أصبحنا «سئمين» من أنفسنا؟[4]

لقد أعمتنا كل الخيارات والاختيارات الخاصة بنا عن الحقيقة الجوهرية المُتمثلة في أننا فقدنا قُدرتنا على اختبار الأشياء بعُمق. عوضًا عن ذلك، نرى أنفسنا مستهلِكين — كذواتٍ نظل في الأساس لامبالين تجاه ما نختاره ونستهلكه، وغير متأثرين بالمحتوى. في الأصل لم يكن الأمر على هذا النحو. كانت الخبرات تملك قدرةً على التحويل. لم نكن نستهلكها؛

كانت هي التي تستهلكنا. إن كانت الحياة الحديثة مُملة، فهذا لا لشيء إلا لأن الخبرة أصبحت مقلوبةً رأسًا على عقب.

حين نُقحم أنفسنا في هذه الخبرة أو تلك، لا ننفكُّ نجد شيئًا إلا أنفسنا وتفضيلاتنا وأحكامنا: يروق لي هذا، ولا يروق لي ذاك. لكن تبقى هناك إمكانية أخرى، إمكانية من الصعب بل من غاية الصعوبة أن نستوعِبها: أن نتعامل مع الخبرات لا باعتبارنا مارَّة بلداء الحسِّ ولكن باعتبارنا مشاركين فاعِلين، أن نرى أنفسنا حُجاجًا لا سائحين.

مجابهة الانفصال

في أحد إعلانات شركة سامسونج، أحد اليافِعين ممن يمتلكون كلبًا يُري صديقه بفخرٍ صورًا لكلبه وهو يؤدي حركة شقلبة خلفية منفردة. كلاهما يركِّز على الصور التي تظهر على شاشة الهاتف. تنجح كاميرا التلفزيون في أن تُري للمشاهد في المنزل أن الكلب نفسه أمامه مباشرة يؤدي بنشاطٍ سلسلةً من الحركات المذهلة أكثر، رغم أن مُستخدمَي الهواتف يظلَّان غافلَين عن ذلك. إن الصور تقف بسهولة كبيرة بيننا وبين الأشياء، حتى تلك الأشياء التي تُصوِّرها هذه الصور. فكيف يمكن أن نكون مُتصلين بكل شيء ومع ذلك منفصلين عما هو أمام أعيُننا مباشرة؟

توفِّر لنا التكنولوجيا قدرة هائلة، قدرة على أن تحمل العالم في جيبك وأن تحمل معك اهتمام وانتباه المئات من زملاء الرحلة التي تُسمَّى الحياة. لكن حتى وبينما تلبي هذه القدرة رغبة كبيرة بداخلنا بحيث لا نتخيَّل حياتنا من دونها، فإن هذه ليست هي القصة بأكملها، لأننا بين الحين والحين نحظى بلمحةٍ أو إشارة تقول إن هناك شيئًا مفقودًا. أولًا، رغم أن كل شيءٍ متاح لنا دائمًا، فإننا نظلُّ بمنأًى عن الأشياء من حولنا بصورة غريبة، ونُسجل هذه الحقيقة بصورةٍ مبهمة، وكأنها شيء على حافة الذاكرة. نحن لا نحظى بأحاسيس الحميمية والألفة التي نريدها. ثانيًا، التكنولوجيا هي سباق تسلُّح حقيقي يهدف إلى إخراج كل شيءٍ آخر من دائرة التركيز؛ فمُصمِّموها يرغبون في أن يُبقوا على انتباهنا واهتمامنا لأطول وقتٍ ممكن. فلا عجب أننا نشعر بأننا لا نستطيع أن نتخلَّى عنها. وبكلمات هايدجر: «نحن نعتمد على الأجهزة التكنولوجية؛ حتى إنها تتحدَّانا لتحقيق تقدُّم أكبر في كل مرة. لكننا فجأة ومِن دون سابق وعيٍ نجد أنفسنا مُرتبطين بشدة بها لدرجة أننا نسقط في عبوديتها.»[5] إننا نشعر بأننا مُقيدون وأن هذا ليس صائبًا. ثالثًا، التكنولوجيا لا يمكن أن تفي تمامًا بما تعد به. فكل اتصالاتنا تتركنا غير

مُستقرِّين بصورة مُثيرة للغرابة؛ نحن نشعر بالاغتراب والوحدة وغياب التركيز والغضب والتشوُّش والإنهاك الشديد. ومن حينٍ لآخر، نشعر أننا نعيش فيما يُطلِق عليه مارسيل «عالم معطوب»، عالم سطحي يفتقر إلى بهجة الوجود: «الملل القاتل الذي نجده في البلدان التي ضربها هذا السرطان لا ينفصم عن ضعف مناظر في الشعور بالوجود وغياب متزايد للبهجة.»[6]

والظاهراتية تُميز بين المشكلات والألغاز. فالمشكلة هي شيء يمكن تجسيده (كلمة problema باليونانية لها نفس أصل كلمة objectum باللاتينية: وهي تعني «أن يُلقى أمامنا»). وهي يمكن عزلها لبحثها بشكل متعمق، وبهذا يمكن أن تسمح بوجود حلٍّ لها. أما اللغز على النقيض فهو شيء لا يمكن تجسيده لأنه لا يمكن عزله ومن ثمَّ لا يمكن حلُّه. وسبب أن اللغز لا يمكن أن يكون كالمشكلة هو أن اللغز ينطوي — في أساسه — على الباحث كباحث. حين يتعلق الأمر بموضوعٍ مثل الجسد أو اللغة أو الحقيقة، لا يُمكننا أن نضعه تحت المجهر بنفس الطريقة التي نتعامل بها مع أي عددٍ من الأشياء الأخرى: ولا يُعد سبب عدم قدرتنا هذه بسبب قصور في هذه الموضوعات أو في أنفسنا، بل لأن هذه الموضوعات منسوجة في كياننا وفي إمكانية البحث والفحص نفسها. فأنا لا أفحص موضوع الجسد لا في اللغة ولا في الحقيقة إلا بينما أستخدِمها. وينبغي أن أجد — ضمن حدود الحياة في هذه الأبعاد — طريقة لتوضيحها وتركيزها. لا بد أن أعيشها كلغزٍ بالمعنى التقني الذي يستخدمه مارسيل وميرلو بونتي.[7] واللغز لا يُرادف المعضلة أو المشكلة غير المحلولة. بإمكاننا بالطبع إحراز تقدُّم في إدراك هذه المفاهيم، لكن ليس إلا بطريقةٍ تتيح مزيدًا من البحث والفحص، وبطريقة تجعلنا نظلُّ نحن في موضع تساؤلٍ بشأن أنفسنا.

الخبرة لا يمكن التعامل معها كمشكلةٍ يجب حلها بالطريقة التي يمكن بها التغلُّب على العقبات النظرية أو العملية من خلال التفكير الحسابي. فليس هناك تطبيق أو أداة أو برنامج أو بروتوكول لإرشادنا إلى انخراطٍ تأمُّلي أكثر مع ألغاز الحياة. ولا يُمثِّل مثل هذا التأمُّل انسحابًا إلى غير المنطقي أو الروحي. بل بالأحرى، هو مسألة اكتساب الوعي بمعالم الخبرات والالتزام بمشاركة حقيقة العالم عبر الحديث والجسد. بالتأكيد هناك أبعاد أعمق للخبرة البشرية، أبعاد دينية، يمكن أن تُصبح متاحةً بالتالي، لكن انصراف الظاهراتية إلى التفكير التأمُّلي لا يحمل طابعًا روحيًّا أو دينيًّا بصفةٍ خاصة. عوضًا عن ذلك، هي مسألة عودة من المُلهيات إلى التفكير بعُمق أكثر بشأن ما سيُحقق لنا شعور الإشباع وما لن يفعل.

التعجب الخاص بالأشياء

يتضمن التعجُّب درجات.[8] تخضع مراحله الأولى لجاذبية الملل، لكن مع زيادة شدته ينفلِت منها. في البداية، وفي الأنماط اليومية للتعجب، يظهر شيء غريب أو مُثير للفضول وسط الأشياء العادية. إذ يُدهشنا حدوث تطوُّر غير متوقَّع في الحبكة في نهاية الفيلم أو الصيحة الجديدة في عالم الأزياء. هذه الدهشة بالطبع عابرة، وغير مفاجئة — بالنظر إليها في وقت لاحِق. أما شكله الأكثر عمقًا فيحدث حين يبرُز شيء غير عادي بتفرُّده. هنا يكمن افتتاننا بمشاهير هوليوود، لكن هذا الافتتان يظلُّ محاطًا بالنميمة عنهم؛ فهم لا يُخرجوننا من أنفسنا. أتُصدِّق أنها تُواعده؟ أما الشكل الأعمق من التعُّجب اليومي فيحدُث أمام الأبطال والأيقونات الرياضية. هنا نجد أنفسنا في مواجهة شيءٍ لا يُعَدُّ غير عادي وحسب، بل وخارقًا للعادة، فنقف مُندهشين ومغمورين بعظمة الشخص محل الكلام. مثلًا، نقول في أنفسنا، لا يسعنا أن نُصدق أن تشيسلي بورنيت «سولي» سولينبرجر الثالث حطَّ بالطائرة التي عطب مُحركاها على نهر هدسون وأنقذ حياة كلِّ مَن على متنِها. هذا الأمر لا يُعد مفاجئًا لفترةٍ وجيزة من الوقت، ولا يُعد شيئًا يمكننا تقويضه بالنميمة. ومهما حاولت تبسيط الأمر، فإنه يمثِّل إنجازًا خارقًا للعادة.

يشير هايدجر إلى أننا كثيرًا ما نسعى خلف الأشياء المثيرة لأننا مُتحيرون بشأن ما هو مُهم بحق. ويضيف: «مع ذلك، نحن معرَّضون بشكلٍ متساوٍ لتجاهل ما هو ضروري، لا لشيء إلا لأننا نادرًا ما نملك القدرة على الإعجاب الأصيل، ومن ثمَّ نادرًا ما نتمكن من أن يجعل بعضُنا بعضًا مُنفتِحين على ما يستحق إعجابنا بحق، فنظلُّ مُتمسِّكين بهذا الإعجاب.»[9] وفيما يتجاوز الأنماط العادية للتعجُّب هناك أنماط فلسفية أكثر. فهناك تعجُّب العالِم الذي يسعى لكشف أسباب وجود الأنماط المُخططة على جلد الحمار الوحشي. لقد تبيَّن أن هذه الأنماط لا علاقة لها بالقُدرة على التخفي، بل ربما كانت لها علاقة باستراتيجية لتشتيت مهارات الهبوط لدى ذباب الخيل.[10] هذا التبايُن بين سمة الخطوط الفعلية هذه وكل السمات المُمكنة الأخرى التي كان بإمكان الحمار الوحشي الحصول عليها (نقط البولكا والتربيعات والبُقَع ونحو ذلك) هو ما يُثير التعجُّب والتساؤل. لو كان باستطاعتنا تفسير ما هو فعلي، لما كان هناك تعجُّب، ولما استطعنا أن نسأل عن الأسباب. عوضًا عن ذلك، كنا سنصطدم بالحقائق عن الأشياء الواحدة تلوَ الأخرى. لكن لأننا نستطيع أن نفهم في ضوء ما كان يمكن أن يكون لكنه لم يكن، يظهر ما هو فعلي كشيءٍ لم يتعيَّن أن يكون ومن ثمَّ كشيء يستحق تفسيرًا

لحقيقته.[11] كيف يكون الاستقصاء العلمي بشأن الأسباب ممكنًا؟ هذا الاستقصاء مُمكن بسبب تعالِينا أو تجاوزنا البشري، حقيقة أننا لا نرى الحقائق وحسْب بل ونراها على حقيقتها في مقابل ما كان يمكن ألا تكون عليه. هذا الاختلاف بين الفعلي والمُمكن هو ما يُثير تعجُّبنا: لماذا الأمر على هذا النحو وليس على نحوٍ آخر؟ إن الاستقصاء العلمي هو ثمرة التعالي البشري، وهي الحقيقة التي تسعى الظاهراتية لفهمها وتسليط الضوء عليها.

إن الاستقصاء العلمي هو ثمرة التعالي البشري، وهي الحقيقة التي تسعى الظاهراتية لفهمها وتسليط الضوء عليها.

التعجب الخاص بالمعرفة الأساسية

في خطاب تقاعُدها من البحرية الأمريكية في عام ١٩٨٦، قدمت اللواء البحري جريس هوبر، عالمة الرياضيات ومبرمجة الكمبيوتر البارزة، فارقًا استراتيجيًّا. كانت تدعو إلى توفير المزيد من القيادة في مجال الأبحاث الحكومية، فقالت: «الأشياء تُدار والناس يُقادون.»[12] فما الذي تقصده بتفريقها بين الإدارة والقيادة؟ ففي نهاية المطاف، من عادتنا أن نُشير إلى موظفي المستوى المتوسط بالمُديرين، وليس القادة. لاحظ في إبرازها لهذا الفارق أنها تتأمل الشئون البشرية؛ فهي لا تعيش هذا الفارق في الوقت الراهن. فهي لا تقود ولا تُدير، بل تتأمَّل. لقد أخذت خطوة للخلف وأوقفت عيش الحياة إن جاز التعبير، من أجل أن تفهم بعُمق أكبر بعض المفاهيم التي يعيش البشر حياتهم معًا وفقًا لها. وتأمُّلها هذا لا يستنزف من الحياة أهميتها؛ بل على العكس من ذلك يُعززها.

كيف وصلت إلى هذا التفريق؟ فكِّر بشأن ما يَعنيه أن تدير؛ ينطوي الأمر على ممارسة العناية من جانب الشخص الذي يُدير. فنحن نقول: «يُمكننا تدبُّر الأمر» أو «كل شيء تحت السيطرة». في الإدارة، تكمن الحرية فيمن يضع الأمور في نصابها. لكن حين يتعلق الأمر بالناس الآخرين — في مقابل الأشياء — تكون هناك حريات أخرى مطروحة، ومصادر أخرى للتنظيم والإبداع. وتضمين مصادر الحرية هذه يكدِّر المعنى الأصلي للإدارة؛ فثمة شعور بالنشاط المُشترك الآن في ظل وجود أناسٍ آخرين. إذن تضمين

الأناس الآخرين ينسف حدود ما يَعنيه فعل «الإدارة» ويُصبح شيئًا آخر. ما هذا الشيء؟ في الواقع، حرية الشخص المسئول لا بد أن تشجع حرية الآخرين؛ فهي حرية ملهِمة أو مُعزِّزة. تُطلق هوبر على هذا القيادة. لا يمكن للمرء أن يقود شئونه، لأن الأشياء لا يُمكنها القيام بنشاط مُشترك، لأنها لا تتمتع بالحرية؛ ولا يمكن للمرء كذلك أن يُدير الناس، لأن الناس قادرون على النشاط المشترك لأنهم يتمتعون بالحرية. وبهذا يدير المرء الأشياء ويقود الناس. ما تُشير إليه هوبر هو أن خلط الإدارة بالقيادة يعوق الإبداع الضروري لتحقيق الابتكار المثمر.

الفلسفة هي تكثيف شديد للتأمُّل العادي، والظاهراتية هي تجديد للفلسفة. إننا حين نتأمَّل، نأخذ خطوةً للخلف لنتأمَّل ما نفعله من أجل أن نكتسب عنه المنظور الذي نحتاجه. وأَخْذُ خطوةٍ للخلف يفتح نوعًا جديدًا من البُعد بيننا وبين المسألة التي بين أيدينا، وبفتح هذه المسافة، نجعل من الممكن تقريب هذا الشيء في ضوءٍ جديد. وحينها يُمكننا اللحاق به فكرًا. على سبيل المثال، إحدى الكلمات الأكثر بحثًا على موقع قاموس «ميريام ويبستر» هي المقابل الإنجليزي لكلمة «الحُب».[13] ليس هذا بالطبع لأن الناس يبحثون عن التعريف اللغوي للكلمة؛ وإنما لأن الحُب يمكن أن يكون مُحيرًا بصورة كبيرة حين نكون في خضمِّه. فنحن نأخذ خطوة للخلف بشأن علاقةٍ ما ونسأل عن طبيعة العلاقات من أجل أن نعود إلى تلك العلاقة — أو إلى علاقاتٍ مستقبلية — بشكل أعمق أو مدروس أكثر.

منذ عهد سقراط تخصصت الفلسفة في القدرة البشرية الطبيعية المُتمثلة في أخذ الإنسان خطوةً للخلف عن شئونه ليستوضح المفاهيم الفاعلة في الحياة حتى يتسنَّى له أن يعيش، مع رفاقه من البشر، الحياةَ باستمتاعٍ أكبر وبتمعُّن. وبالنسبة إلى سقراط، فإنها مسألة صياغة تعريفات لا تتعارَض مع نفسها أو مع حقائق الأمر. تُجدِّد الظاهراتية طريقة سقراط في صياغة التعريفات وذلك عن طريق ربطها بالخبرات؛ فصياغة التعريفات هي مسألة توضيح أو شرح الخبرة الأصلية عن الموضوع محلِّ البحث. يتعيَّن علينا أن «نتصور» جوهر الشيء من أجل أن نفهم ماهيته. يُطلق هوسرل على ذلك «الحدس الماهوي»، لأنه شكلٌ من أشكال فهم ماهية (باليونانية eidos) شيءٍ ما. كيف يعمل هذا؟

فكِّر في الشيء محلِّ الاهتمام، وضع أمامك فهمًا مبدئيًّا لسماته الأساسية، تلك السمات التي تبدو ضرورية له. والآن استخدم قدرتك على التخيُّل. خُذ كل سمة، الواحدة تلوَ

الأخرى، وألغِها، أي، احذفها، أو أخرجها من الصورة. هل يبقى الشيء هو نفسه بعد أن تفعل ذلك؟ إن ظلَّ على حاله فهذه السمة لم تكن أساسية؛ بالتالي، فعليك أن تُخرجها من اعتبارك. هل يتغيَّر الشيء ليُصبح شيئًا آخر حين تفعل ذلك؟ إن فعل، فهذه السمة أساسية؛ أعِدْها وانتقل إلى التالية. الحدس الماهوي يسمح لنا بترسيم الحدود بين الأشياء. ولاحظ أنه يُحضر إلى الخبرة نفس الطبيعة غير المُتناقِضة التي كان سقراط أول من أيَّدها باعتبارها السمةَ المميِّزة للماهيات.

تأمَّل شيئًا كالصداقة. اجمع كل سمات الصداقة ثم اشرع في فحصها. يبدو أن الصداقة تتطلَّب وجود معاملةٍ بالمثل. أهذا صحيح؟ حسنًا، تخيَّل صداقةً من دون معاملة بالمِثل. جاك يصادق جيل لكنها لا تُبادله الصداقة. هذه ليست صداقة حقًّا، أليس كذلك؟ ومن ثمَّ فإن المعاملة بالمِثل تُعَد سمة أساسية. ماذا بشأن المعاملة بالمِثل هذه؟ هل يكفي أن تكون هناك منفعة متبادلة بين الطرفين؟ هل هذا كافٍ لتقوم علاقة صداقة؟ جاك طبيب الأسنان الخاص بجيل، وجيل هي مُحاسبة جاك. ينتفع كلاهما من العلاقة، لكن هل هذا التبادُل كافٍ حقًّا ليُشكِّل صداقة؟ هنا جاك يهتم لأمر جيل من أجل مصلحته فقط، وجيل مُهتمة لأمر جاك لأجل مصلحتها هي وحسب. فهذه علاقة منفعة، لكنها ليست من النوع الذي يُحتفى به بأن نُطلِق عليها اسم «صداقة». إذن الصداقة تتطلب قدرًا أعمق من تبادُل المنفعة، قدرًا يجعل الاهتمام بأمر الناس لأجلهم هم أنفسهم وليس لأجل ما نحصل عليه منهم. لنُطلق على هذا التبادل الأعمق اسم حُسن النية المتبادل؛ كلُّ شخصٍ يتمنى الخير للآخر. هل يمكننا أن نتصور علاقة صداقة لا تنطوي على حُسن النية المتبادل؟ هل بإمكان جاك وجيل أن يكونا صديقَين إن لم يكن كلٌّ منهما يتمنَّى الخير للآخر؟ بالطبع لا. إذن حُسن النية المتبادل سمة أساسية في علاقات الصداقة. إن كنا سنقدِّم لأنفسنا علاقة صداقة، يتعيَّن أن تنطوي تلك العلاقة على حُسن النية المتبادل؛ هذه النقطة لا جدال فيها بالنسبة إلى كل علاقات الصداقة.[14] يُحدِّد الحدس الماهوي هذه السمة باعتبارها أساسية لعلاقات الصداقة. وبقدْر ما يستطيع الناس أن يستخدموا المنطق من دون دراسة علم المنطق، بإمكانهم كذلك أن يكونوا متبصِّرين من دون أن يدرسوا الأداة الظاهرية الخاصة بتصوُّر الماهيات. وبالمثل، كما يمكن لدراسة علم المنطق تعزيز مستوى الذكاء الفطري لدى المرء، فإن ممارسة تصوُّر الماهيات يمكن أن تُعزز من قدرة المرء على فهم السمات الأساسية للأشياء مع تمييزها عن السمات الأخرى التي لا تنتمي إليها.

التعجب الخاص بالخبرة الظاهراتية

إلى جانب تعزيز الظاهراتية لقدرتنا على التفكير بتبصُّر بشأن الأشياء، ثمة نوع ظاهراتي بشكلٍ خاص للتعجب، يلمحه الفلاسفة هنا وهناك ولم يتحقَّق للمرة الأولى إلا على يد الظاهراتية. يمكن للتعجُّب أن يتخذ اتجاهاتٍ أخرى؛ على سبيل المثال، تساءل الكثير من الفلاسفة لماذا يوجد أي شيء من الأساس. لكن التعجب الظاهراتي يظل مَعنيًّا حصرًا بالطبيعة العجيبة للخبرة. الشكل الأول من التعجُّب الظاهراتي يحدث أمام اعتيادية المعتاد، حيث تظهر السمة المألوفة للخبرة اليومية بغرابتها. الأشياء التي في نطاق الخبرة تظهر في التعجُّب النابع من ظهورها. فنحن نقول لأنفسنا: كم هو مُذهل أن تحدث الخبرات، أن تكون الأشياء حاضرة! وهناك شكلٌ آخر من التعجُّب أكثر عمقًا من الأول ووثيق به، وهو يهتم بالغياب الذي ينطوي عليه كل حضور. إن كنت سأتعجب من حضور الأشياء، فينبغي أيضًا أن أتعجب من الغياب الذي يجعل هذا ممكنًا؛ إن كانت واجهة الخبرة مدهشة، فينبغي أن أسمح لنفسي أن تُغيِّرني خلفية الخبرة التي تمكِّن الواجهة من الظهور. وعوضًا عن أن نتعجَّب يوميًّا بشأن ما هو غير معتاد أمام المعتاد، تدعونا الظاهراتية أن نتعجَّب بشأن اعتيادية المُعتاد نفسه. وثمة شيء مُذهل ومدهش وغريب بشكلٍ دائم بشأن نطاق الخبرة وما يُقدِّمه لنا.

والتحوُّل من الملل إلى التعجُّب عبر الاهتمام الأصيل هو التحوُّل من الأشياء إلى تجسيدها الذاتي. ويرى هوسرل — مثل هايدجر تمامًا — أن الفلسفة تنشأ من التعجُّب الذي هو ثمرة عيش الحياة بأقصى حيوية ومرح:

> من الواضح أن الاهتمام النظري الأوَّلي، مثل التعجب، هو شكل من الفضول يحتل مكانة أصيلة في الحياة الطبيعية بصفته اقتحامًا لمسار «الحياة الجادة»، إما كنتيجةٍ لاهتمام حياتي اكتُسِب في الأصل أو كنظرة مرحة حين جرت تلبية الاحتياجات الحيوية والمباشرة للمرء أو حين تنتهي ساعات العمل. والفضول (الذي لا يُفهم هنا على أنه «رذيلة» معتادة) هو أيضًا شكل آخر، فهو اهتمامٌ فصَلَ نفسه عن الاهتمامات الحياتية وتركها تسقط عنه.[15]

يقول هوسرل إن نوعًا من هذا التعجُّب هو أصل الظاهراتية:

> الارتباط بين العالم (العالم الذي نتحدث عنه دومًا) وأنماطه الذاتية للظهور لم يستحضر أبدًا التعجب الفلسفي (أي قبل التطوُّر الأول لـ «الظاهراتية المُتعالية»

> في كتاب «مباحث منطقية») رغم حقيقة أنها جعلت نفسها محسوسة حتى في الرؤى الفلسفية السابقة بين سقراط وبين السفسطائيين — وإن كانت هنا فقط كدافعٍ للجدل التشكُّكي. هذا الارتباط لم يُثِر أبدًا اهتمامًا فلسفيًّا أصيلًا يُلهم ظهور توجُّهٍ علمي لدراسته.[16]

الظاهراتية إذن شهدت تقديم نوعٍ جديد من التعجب، وهو التعجب أمام حقيقة الخبرة. ويتناول هايدجر هذا التعجب عبر مجموعةٍ من الخبرات ذات الصلة: القلق والبهجة وحتى الذُّعر؛ ما يحدث هنا هو تحوُّل من الأشياء إلى عالم الحضور الذي تظهر فيه الأشياء.

ولم يغِب عن بال الفلاسفة الكلاسيكيين أن الأصدقاء يُعززون من خبراتنا. فهذا أرسطو يوضِّح فضل الأصدقاء الصالِحين كما يلي: حضور صلاحهم يُساعدنا في إدراك حلاوة الوجود.[17] يكتب أرسطو فيقول: «في الواقع، العلامة الأولى على الحُب دومًا هي، إضافة إلى الاستمتاع بحضور أي شخص، أن نتذكَّره بعد أن يرحل، فنشعر بالألم والسعادة، لأنه لم يعُد موجودًا.»[18] ويتحدث أوغسطينوس أيضًا عن الطريقة التي يصبو بها الأصدقاء لحضور بعضهم إلى بعض وبُغضهم لغيابهم بعضهم عن بعض.[19] ليس ذلك برغبةٍ في الحضور كحضورٍ أو في الغياب كغياب، إنما هي رغبة في حضور الصديق. إن أحبابنا يكشفون لنا عن قيمة الوجود ويُرشدوننا إلى الفرق بين الحضور والغياب. فالحُب يتجاوز بنا حدود اللامبالاة والملل بأن يقودنا إلى التعجُّب، وهذا التعجب هو عتبة التحليل الظاهراتي. إن الظاهراتية تستدعي أفكار أرسطو وأوغسطينوس الكلاسيكية التي تجد صدًى لها في خبرات كلٍّ منَّا: من الجيد أن نكون حاضرين مع الأصدقاء. ومن ثم هناك مسار إلى الظاهراتية عبر الحُب. والظاهراتية تبدأ بالتفريق بين الصديق ونطاق الخبرة الأوسع.

الظاهراتية شهدت تقديم نوعٍ جديد من التعجُّب، وهو التعجب أمام حقيقة الخبرة.

مراحل التعجُّب الظاهراتي

ينطوي الدلوف إلى الظاهراتية على التعاطي مع مفردات غريبة ومزاعم غير مألوفة. وهذه الطريقة في الحديث لا تتبلور إلا تدريجيًّا، فتنتقل من كونها شيئًا غريبًا إلى أسلوبٍ للحديث، ثم إلى أسلوبٍ في التفكير، وفي نهاية المطاف أسلوب في إظهار حقائق الأشياء.

«**مرحلة الاندهاش**»: في هذه المرحلة، يكون هناك استفزاز سببه سماع ما تنطوي عليه الظاهراتية من صِيَغ نفيٍ مُحيرة ومناقضة للبديهة، صِيَغ نفيٍ مُربكة ومثيرة للقلاقل لكنها تَعِد أيضًا بشيءٍ مُحرِّر، شيء يخالف الصورة الفكرية القياسية عن أنفسنا وعن العالم. ماذا يعني أن الخبرات لا تحدُث في عقولنا؟ هل يمكن أن يكون ذلك صحيحًا حقًّا؟ يبدو هذا خاطئًا بصورةٍ واضحة. ومع ذلك، ليته كان صحيحًا. تبدو الظاهراتية وكأنها تعِد بما كنتُ أنتظره تمامًا. فتكشف توترًا بين ما قيل لي دومًا وما ظننتُ أنه صحيح. بهذا الشكل، تقع المزاعم الظاهراتية تحت حُكمٍ مزدوج: أنها «لا يمكن» أن تكون صحيحة، وأنها «لا بد» أن تكون صحيحة. فإن لم أستقر على الأول وسمحتُ لنفسي أن أنجذب إلى الثاني، فإنني أرجو أن ما تعِد به الظاهراتية يمكن أن تثبُتَ حقيقته. لذا، أنا في حاجةٍ لقراءة المزيد. فأقرأ كتبًا عن الظاهراتية بإعجابٍ ولكن بتشوُّش شديد أيضًا.

«**مرحلة التحدُّث**»: في المرحلة الثانية يكون هناك تقليد متحمس للغة الظاهراتية، مع وجود الكثير من الأخطاء. هذا هو الشائع في العمل الأكاديمي المبكر. أنا متحدث هاوٍ عن اللعبة اللغوية، وأتخذ توجُّهاتي من أجرأ المزاعم التي يُقدمها علماء الظاهراتية. وبالقبض على هذا الزعم أو تلك الكلمة الجديدة وإدخالها في إدراكي للواقع ومُفرداتي التي أستخدِمها، أُصبِح معتادًا على نمط التفكير والتحدُّث الظاهراتي. بهذا الشكل، أبدأ في فَهم معاني المزاعم الظاهراتية ويظلُّ فهمي سطحيًّا. أنا أعرف ما يكفي لأن أريد أن أعرف المزيد وأن أعتقد أنني أعرف أكثر مما أعرف.

«**مرحلة التفكير**»: في هذه المرحلة الثالثة أُصبح متحدثًا خبيرًا في هذه اللعبة اللغوية الجديدة. يُمكنني ترديد مفرداتها دون خطأ وإلى مالا نهاية. لقد حمَّلت، إن جاز القول، منطق الطريقة الظاهراتية في التفكير في ذهني. وهذه هي مرحلة معظم الأطروحات. أقرأ النصوص الظاهراتية بارتياح: ها هي الطريقة التي «ينبغي» أن يتحدَّث بها المرء عن الأمر. تتمتع الظاهراتية بالتماسُك، لكنه تماسُك نموذج؛ إنها طريقة للحديث الدقيق، لكنني لستُ بعدُ في موقفٍ يمكِّنني من رؤية أنها ترقى إلى مستوى الحقيقة.

«**مرحلة التحقق**»: أُحقق الطلاقة في المرحلة الأخيرة. الظاهراتية ليست مجرد أسلوبٍ في الحديث أو في التفكير. إنما هي أسلوب للوصول إلى فئةٍ كاملة من الحقائق. في هذه المرحلة، أُصبح متكلِّمًا ينتقد بالضرورة وهو يتمتع بالفهم؛ النقد قبل هذه المرحلة

يفتقر إلى غايته؛ ثمة اختلاف بين الطلاقة في لغةٍ أجنبية والطلاقة في اللغة الأم — فالأخيرة تنطوي على القدرة على معارضة ما يقال، والحديث بصورة أفضل وبالتأكيد الحديث بكلمات ومفردات غير تلك التي سمعتها. أقرأ النصوص الظاهراتية كفُرَص كثيرة للإقرار بصحة الأشياء أو خطئها، وكفُرَص كثيرة لاستيضاح حقيقة الأشياء. وباستطاعتي إنتاج نصوصٍ ظاهراتية جديدة وأفعل هذا بالفعل؛ لا يسعني سوى أن أفعل هذا، لأن الكلمات نفسها تنشأ في حضور الظواهر المُحيِّرة. أرغب في — كلَّا، بل أنا في حاجةٍ إلى — الاستيضاح والاستبيان وممارسة الظاهراتية.

إن الظاهراتية شيء نتعلَّمه بالممارسة؛ شيء نختبره أولًا قبل أن نفهمه. يكتب هايدجر قائلًا: «لكن الأكثر أهمية هو أن نكون أولًا قد قطعنا المسار كلَّه مرة واحدة، أولًا، لكي نتعلم التعجُّب بصورة علمية بشأن سر الأشياء، وثانيًا لكي نطرد كل الأوهام التي تستقر وتُعشِّش بعنادٍ في الفلسفة على وجه الخصوص.»[20] «أن نتعلم التعجب بصورةٍ علمية بشأن سر الأشياء» — لا توجد صيغة مُمكنة أفضل من هذه للتعبير عن مسعى الظاهراتية العجيب، والذي يهدف إلى توضيح التفاعل بين الخبرات والأشياء بكل دقة، وهو التفاعل الغامض بالضرورة لكن ليس بشكلٍ مُخيِّب للآمال.

الفصل التاسع

المنهج

منذ فجر الحقبة الحديثة، وجدَت الفلسفة نفسها في وضعٍ حرج بشكل متزايد. فالعلوم المختلفة التي انفصلت عنها الفلسفة حققت نجاحًا مستقلًّا على طريقٍ من إحراز التقدُّم تدريجيًّا، في حين تبدو الفلسفة ذاتها غير قادرة على اتخاذ خطوةٍ واحدة لتجاوز نقطة بدايتها. لذا يبدو أن العلم — وليس الفلسفة — هو ما يُعقَد عليه أكبر الآمال باكتشاف الحقائق المُطلقة. رغم هذا فالعلم ليس عرَّافًا، إنما هو طائفة من الباحِثين والمُحققين الموجودين عبر الزمن والملتزِمين باستراتيجيةٍ عامة لزيادة معرفتنا بالعالم من خلال الخبرة المدروسة. فمن نعومة أظفارنا ونحن نتدرَّب على هذا المنهج — الملاحظة، ووضع الفرضيات، ثم إجراء التجربة. يُشكِّل هذا المنهج أسلوبًا فعَّالًا في توسيع نطاق فَهمنا للعالم الطبيعي. فهل بإمكاننا استخدام المنهج العلمي لفحص الخبرة ذاتها؟

يقع نطاق الحضور في الخبرة محلَّ القلب منها، وهو الموضع الذي يمكن أن نلتقيَ فيه الأشياء. فأنت تجلس في المنزل مُحاطًا بالأشياء العادية، بما في ذلك الأكواب والأرائك وبرامج التلفزيون. وتُقرر أن تذهب إلى حديقة الحيوانات لمشاهدة الحيوانات العجيبة. وفي طريقك إلى هناك، تقع عينك على براميل البناء البرتقالية، ولافتات الإعلانات، والزحام المروري. وفي الحديقة، ترى أفراس النهر وحيوانات الشمبانزي والفهود. خلال ذلك اليوم، ظهرت الكثير من الأشياء في حيِّز الحضور وتراجعت إلى حيز الغياب: الأرائك، ولافتات الإعلانات وأفراس النهر. هذا التفاعُل بين الحضور والغياب هو جوهر الخبرة. فهل يمكن أن هناك علمًا يدرس هذا؟ هل يمكن ملاحظة الحضور في حدِّ ذاته؟ ليس إلى حدٍّ بعيد. يُمكننا أن نلاحظ أن شيئًا ما — ولنفترض أنه فيل — حاضر وموجود، لكن لا يُمكننا

ملاحظة الحضور. لماذا لا يُمكن ذلك؟ لأن كل ملاحظة تتطلَّب الحضور كشرطٍ أساسي لها. بإمكاننا ملاحظة سلوك الغوريلا أو الإلكترونات وبإمكاننا ملاحظة أحدهم وهو يلاحظ الغوريلا والإلكترونات، لكن لا يسعُنا ملاحظة نطاق الحضور الذي يجعل هذه الملاحظات مُمكنة؛ بدلًا من ذلك، الحضور شيء نعيش خلاله، وبفضله نحظى بالوصول إلى الغوريلا والإلكترونات والناس من حولنا. الحضور ليس موجودًا لنلاحِظه بالطريقة التي تتواجَد بها الغوريلا أو الإلكترونات أو الآخرين من الناس ونُلاحظهم بها. وإن لم يكن باستطاعتنا ملاحظة الحضور، فهذا يعني أننا لا نستطيع وضع فرضياتٍ بشأنها أو إجراء التجارب عليه. ومع هذا لا يتبيَّن أن الحضور شيءٌ غامض ونِسبي فقط لأن منهج العلوم الطبيعية الحديثة لا يستطيع أن يُحكِم قبضته عليه. فهناك منهج آخر يتمتع بنفس القدْر من القوة لفهم الخبرة، وهذا المنهج هو المنهج الذي ابتكره علماء الظاهراتية بعناية. ففي مكان الأمر الثلاثي للعلم — لاحظ، وافرض، وجرب — هناك الأمر الثلاثي الخاص بالظاهراتية، وهو: أشِر، وعُدَّ، وفسِّر. هذا الأمر الثلاثي يُفعِّل الرد المتعالي، وصفة «متعالي» هنا تُشير إلى الارتباط ببنيةِ الخبرة، ومفهوم «الرد» يتعلق بمسألة الرجوع أو العودة إلى المصادر الكامنة للخبرة، المصادر التي تعمل دائمًا وفي كلِّ مكانٍ رغم أننا لا ننتبِهُ لها في حدِّ ذاتها.

(١) «أشر وتساءل»: تتقدَّم الظاهراتية بهدي الدلائل، كلمات مثل «الحقيقة» و«الخبرة» و«الزمن» والتي تظهر في الخطاب اليومي لكن يتعذَّر شرحها من حيث أُفق هذا الخطاب. في هذا الإطار، يقول أوغسطينوس عبارته الشهيرة: «ما الزمن إذن؟ أنا أعرف الإجابة شريطة ألا يسألني عنها أحد. فإن أردتُ أن أشرح الإجابة لسائل، أُصبح لا أعرفها.»[1] كلنا يعرف معاني هذه الكلمات لكن من الصعب جدًّا أن ننظُر فيها. فهذه المصطلحات المراوغة هي علامات تُوجِّهنا بما يتجاوز الملاحظة إلى مستوًى من الخبرة أكثر أصالة. وبالمِثل، يقدِّم لنا التراث الفلسفي اقتراحات للحقائق التي قد نكتشفها بأنفسنا. فنضع علامة استفهام إلى جوار تلك المواقف ثم نلتفت لنرى ما إن كانت تُعبِّر عن حقيقة الأشياء أم لا.

(٢) «عُد»: عوضًا عن ملاحظة ما يظهر في الخبرة، يتعيَّن أن نعود إلى السياق الذي يمكن للأشياء أن تظهر فيه. وعلى النقيض من المناهج غير المباشرة للعلوم — المناهج المُلائمة للوصول إلى تلك الأشياء التي تظهر «في» الخبرات — تُقدِّم الظاهراتية منهجًا مباشرًا للوصول إلى الخبرة ذاتها وصولًا مباشرًا. ومن ثمَّ لا يُوجَد مجال للفرضيات

والإقرار أو الإنكار غير المباشر من جانب التجارب. عوضًا عن ذلك، هناك ظهور مباشر للخبرة بحيث تكون إما ظاهرةً بنجاح أو لا. يكتب هوسرل قائلًا:

> لأن، في العلوم الحديثة، خاصة في المجالات الرياضية والفيزيائية، يُنجَز الجانب الأكبر من العمل من خلال المناهج غير المباشرة للبحث، نميل إلى الإفراط في تقدير تلك المناهج وبَخْسِ أهمية الفهم المباشر. لكن لأن الفلسفة تسعى نحو الأصول الجوهرية للأشياء، فلا بد أن تعتمِد في عملِها على الحدس المباشر.[2]

والمغزى من هذا الكلام بسيط. المناهج غير المباشرة تفترض مسبقًا وصولًا مباشرًا إلى الخبرة؛ وفقًا لذلك، ينبغي بالمنهج الذي يؤدِّي إلى هذا الوصول المباشر أن يكون مباشرًا أيضًا. بعبارة أخرى، كل نموذجٍ سببي يتطلَّب خبرةً كأساس له، بحيث لا يمكن صياغة هذا الأساس الخبراتي نفسه على نحوٍ سببي. عوضًا عن ذلك، هناك حاجة لأن يظهر بصورة مباشرة. والظاهراتية هي تلك الطريقة المباشرة التي تضعُنا وجهًا لوجه مع المستوى الأساسي للخبرة، وبالقُرب منه وعلى نحوٍ فردي معه؛ ذلك المستوى الذي يفترضه العلم والحياة اليومية افتراضًا مُسبقًا.

(٣) «فسِّر»: تُواجهنا الظاهراتية ببِنًى خبراتية جوهرية حتى يمكن بيانها. فهي تُعيدنا إلى الظواهر لا لكي نحدق فيها باندهاش، ولكن لكي ينطلق لساننا بلغةٍ تُبيِّن منطقها الكامن. تدرك الظاهراتية وجود رابطةٍ داخلية بين الخبرة واللغة؛ فتحقق الظواهر المعروضة نوعًا من الاكتمال حين يجري التعبير عنها. ويكمن التحدِّي في أن تجد طريقةً للحديث تأخذ توجهاتها من الظواهر ذاتها وبهذه الطريقة تسمح لها أن تظهر بشكلٍ مباشر ويجري تذكُّرها على حقيقتها.

أشِر وتساءل

يمكن للآخرين أن يمارسوا علم الأحياء لأجلك ويُعلِموك بالنتائج. ولن يضيع على القارئ إلا القليل لأنه لم يقم بالبحث. لكن الأمر على النقيض من ذلك فيما يتعلَّق بالظاهراتية. ولكي يستطيعوا توضيح طبيعة هذا الموقف، يقول الظاهراتيون إن المصطلحات الظاهراتية تُعَد مؤشراتٍ أو دلائل. هذا يعني أن قراءتها بصورةٍ سلبية لن تُحقق لك شيئًا تقريبًا. عوضًا عن ذلك، عليك أن تقرأها بشكلٍ نشط، فتعتبرها دعوات لعمليات بحثٍ يتحتم أن تُجريها أنت ولا أحد غيرك. أنت وحدك من تستطيع أن تتحول بنفسك إلى نشاط

معايشة الخبرة والذي يُزودك باستمرارٍ بعالمٍ من الأشياء المُختبرة. وكل المصطلحات التي يستخدِمها الظاهراتيون سيُساء فهمها إن جرى فهمها وفقًا لطريقتنا المُعتادة في التفكير بشأن الأشياء المُختبرة. إن وظيفة الإشارة ليس أن تُعلِمك بشيء (أي، «هذا هو مُسمَّاها») بل أن توجه بحثك (أي، «هنا يُمكن أن تجد ذلك»).

هب أنك خرجت في نزهة في الغابة وضللت طريقك وتبحث عن طريق للخروج. ثم أتيت إلى سهمٍ معلَّق على شجرة عليه كلمات تقول: «المُخيَّم الرئيسي». أنت لن تصِل إلى هذا المُخيم بفضل قراءتك لهذه اللافتة. ولن تصل كذلك إليه بتجاهلها. ستصل فقط إذا ما التزمتَ بما جاء في اللافتة واتَّجهت إلى حيث تُوجِّهك. هكذا هو الحال مع الظاهراتية. إن كتب الظاهراتية علامات على الدرب، وهي تضطلع بمعناها المناسب فقط لأولئك الذين يسعون إلى قطع الرحلة بأنفسهم. فمصطلحات مثل العالم والجسد والحقيقة والحياة والحب تضطلع بمعانٍ جديدة في أي سياقٍ ظاهراتي. ومعاني هذه الكلمات ترتبط بالتحليلات الظاهراتية التي تُوفرها.

ويرى هايدجر أن المصطلحات الاعتيادية يمكن أن تؤدي دور «المؤشرات الصورية» للتحليلات الفلسفية.[3] وهو يُطلق عليها اسم «مؤشرات» لأنه لا يمكن فهمها بطريقة مباشرة؛ فمعناها لا يثبت إلا عند الانتهاء الناجح لبحثٍ لا بد أن يجرى بشكلٍ فردي. ويُطلق عليها صفة «صورية» لأن هذه الدلائل تُوجِّهنا لا إلى محتوى الخبرة ولكن إلى البنية العلائقية للخبرة. تُبين الظاهراتية شبكة العلاقات المتداخلة التي تشكِّل نطاق الخبرة، وهي تفعل هذا عن طريق الإشارة صوريًّا إلى هذه العلاقات الواحدة تلوَ الأخرى بطريقةٍ متعرجة. على سبيل المثال، يُشير هايدجر صوريًّا إلى مصطلح «الاهتمام». في الكلام العادي، يرتبط هذا المصطلح بمشاعر الرفقة والطيبة. لكن المصطلح عند هايدجر يخترق عميقًا ليُشير إلى بنيةٍ استكشافنا الخبراتي للعالم، وهي البنية التي تتكيَّف مع الأشياء من هذا العالم، حتى وهي تُثير على الدوام مسألة فائدتها وفائدة كلِّ مَن تقابله. والحديث اليومي العادي عن الاهتمام ليس مضللًا تمامًا؛ فهو يتمتع ببعض الارتباطات الصحيحة. لكن لا بد من توسيعه وتعديله بشكلٍ يتجاوز مصادره كي يُشير إلى بِنية ظاهراتية أساسية تجعل الخبرة مُمكنة. نحن نختبر الأشياء بفضل الاهتمام، وهو انفتاح جوهري على الأشياء وعلى الآخرين وبالتأكيد على أنفسنا.

نحن لا نجد توجيهات لدخول الظاهراتية في الحياة اليومية وحسب. إذ يرى هوسرل أن تاريخ الفلسفة مصدر غني بالإلهام. ويمكن أن يُصبح نافعًا لنا إن نحن أبعدنا

أنفسنا أولًا عن روايات الحقيقة التي تلقيناها. فنحول الزعم إلى سؤالٍ نجري عليه أبحاثنا الخاصة. ويُسمي هوسرل هذا الابتعاد باستخدام كلمة يونانية هي «الإبوخية» وهي تعني تعليق الحكم.

صوريًّا، «الإبوخية الفلسفية» التي نتبنَّاها ينبغي أن تتألف من حقيقة أننا نمتنع تمامًا عن إصدار الأحكام بخصوص المحتوى الاعتقادي لكل الفلسفات السابقة ونجري كل بحثِنا ضمن إطار هذا الامتناع.[4]

لن نقبل بأي شيءٍ قيل في تاريخ الفلسفة ذاتها على أنه حقيقة إلا إن استطعنا أن نرى بأنفسنا أنه حقيقي، وحينها لن نقبله لأنه قيل إنه حقيقي، بل لأنه حقيقي بالفعل. إن شعار الظاهراتية — الذي هو العودة من الكلمات والنظريات إلى الأشياء بذاتها — يوحي بأننا ينبغي أن نفهم تاريخ الفلسفة باعتبار أنه يقدِّم الكثير من الاقتراحات لنُجري عليها البحث.

يطوِّر هايدجر هذه العلاقة مع التراث الفلسفي ويدفع بأن بإمكان الظاهراتية إحراز تقدُّمٍ فقط عن طريق تفكيك التراث الفلسفي. إن التدمير أسهل من البناء، لكن من الصعب جدًّا هندسة شيءٍ ما هندسةً عكسية؛ أن نُفكِّكه بحيث يتسنى لنا فهم الكيفية التي صُنِع بها. فالهندسة العكسية تتطلَّب فهم الكيفية التي فكَّر بها شخص آخر بشأن شيءٍ ما؛ إنها تعني الولوج إلى عقل الآخر، إذ يكون هذا العقل معروضًا في الشيء الذي صنعه. هي إذن عمل في غاية الصعوبة. لكن بفعله تتَّسع آفاق المرء وتُصبح أكثر عمقًا. إذ يرى المرء المزيد، ويرى مسارًا لإحراز تقدُّم؛ يفهم المرء كيف فُعِل شيءٌ ما ومن ثَمَّ تتاح له إمكانية القيام بشيء على نفس القدْر من الجودة، وأفضل في كثيرٍ من الأحيان. وقد ابتدع هايدجر فكرة هندسة الفلسفات السابقة عكسيًّا من أجل إيجاد الحقيقة الحيَّة التي رأتها تلك الفلسفات والتعبير عنها بأنفسنا بأصالةٍ أكبر.

قد يعترض أحدهم ويقول إن فكرة التفكيك تبدو سلبية. والإجابة على ذلك أنها فكرة إيجابية بشكلٍ عميق. فهي تنظر إلى تاريخ الفلسفة كمصدرٍ خصب للاقتراحات عن حقيقة العالم؛ ونحن لن نكون في موقف يُمكِّننا من الحكم على حقيقة هذه المزاعم إلا بالعودة إليها وإعادة إحيائها بأنفسنا.

البناء في الفلسفة هو تدمير بالضرورة؛ أي، تفكيك المفاهيم التراثية في إطار عودة تاريخية إلى التراث. وليس هذا بإنكار للتراث ولا بحُكمٍ عليه بأنه غير ذي جدوى؛ بل الأمر على العكس تمامًا، إذ يُشير هذا إلى تبنٍّ إيجابي للتراث.[5]

يرغب أي فيلسوف في أن تتم قراءته لا كمرجعيةٍ ولكن كشاهد؛ الفلسفة هي تجاوز الفيلسوف إلى العالم الذي يرغب هو في فهمه.

ومنهج هايدجر في التفكيك يقوم على أخذ طبيعة الفلسفة بجدية باعتبارها نشاطًا تعاونيًّا ينطوي على خطواتٍ خاطئة يتعذَّر اجتنابها. فنحن لا نستطيع وضع الأمور في النصاب الصحيح تمامًا لها طوال الوقت، لكن بالانتباه إلى محاولات الآخرين لوضع الأمور في نصابها الصحيح، يُمكننا أن نضع أشياء أكثر في نصابها الصحيح مما كنا لنفعل بغير ذلك.

يقول هايدجر إنه فكَّر في التعبير عن بِنية نطاق الخبرة عبر مفهوم الاهتمام فقط بسبب استخدام أوغسطينوس لهذا المفهوم استخدامًا مركزيًّا.[6] ففي كتابه «اعترافات»، يقول أوغسطينوس إنه عُهِد إليه بمهمة تحقيق نوع من الوحدة في حياته من خلال الاهتمام؛ كما يُفصِّل أيضًا نزعات بعينِها لا بد أن تتم مقاومتها باستمرار من أجل الحفاظ على هذه الوحدة أمام الرب.[7] ويجد هايدجر هذا الاستحضار للاهتمام وديناميكيات الخبرة غنيًّا بالدلالات، فيسترجعهما بصوته الخاص، ساعيًا إلى التعبير عن وحدة المجال الظاهراتي. وهو لا يُكرِّرهما وحسب، بل يقول شيئًا جديدًا في ضوئهما بعد أن يعود إلى الظاهرة. ما كان بالنسبة إلى أوغسطينوس هو تجاوز من الروح للعالَم من أجل الرب أعيد وصفه على يده باعتباره تجاوزًا من الذات للأشياء من أجل أكبر إمكانية لوجود الذات.

ويُشير هايدجر إلى أن الظاهراتية ضرورية، لأننا لا نعايش الأشياء في العادة على حقيقتها. لماذا؟ لأننا نظلُّ مُقيَّدين بالتفسيرات السطحية التي يقوم بها الناس. يقول هايدجر إننا «لا نقول ما نراه، بل الأمر على العكس من ذلك تمامًا، فنحن نرى ما يقوله أحدهم بشأن الأمر.»[8] إننا نُردِّد بسهولةٍ كبيرة وجهات النظر التي نتلقَّاها في وسائل الإعلام عوضًا عن أن نتحمَّل عناء الوصول إلى حقيقة الأمر. يعتقد هايدجر أن «إغراء اللغة» هذا يُعزز تفكيرًا ترابطيًّا بحتًا تدحضه الخبرة الجديدة.[9] وتُحوِّل الإبوخية هذه الآراء الشائعة عن الأشياء إلى اقتراحات. وتتمثَّل مهمة الظاهراتية في العودة إلى الأشياء في حدِّ ذاتها ومن ثمَّ التأكُّد من صحة الآراء أو تصحيحها. تبدأ الظاهراتية بوضع علامات اقتباسٍ حول الآراء التقليدية، وتنتهي بإزالة تلك العلامات إن استطاعت إلى ذلك سبيلًا.[10] فهذه ليست مسألة شكٍّ وإنما تجديد. إذ تعيد الظاهراتية الآراء إلى الحياة عن طريق إعادة معايشة حقيقة نشأتها.

لماذا نُجهد أنفسنا مع التراث من الأساس؟ لماذا لا نبدأ بداية جديدة وحسب؟ تجازف الظاهراتية بالقول بأن المصطلحات والمواقف الأساسية للتراث يمكن أن تساعد في إرشادنا تجاه الحقيقة. فهي تثق بأن التراث يستحقُّ عناءنا، ومرة تلوَ الأخرى، تؤتي هذه الثقة ثمارها.[11] فأفكار أفلاطون وأرسطو وأوغسطينوس وكانط تعود للحياة مجددًا من خلال البحث الظاهراتي. وعوضًا عن أن تكون هذه المزاعم مواقف يمكن تلخيصها في مقالٍ بدائرة معارف أو حفظها عن ظهر قلب من قِبَل طلَّاب جامعيين مُتحفظين، تُصبح هذه المزاعم مخوَّلة بسلطةٍ للتعبير عن الحقائق العجيبة للأشياء؛ تُصبح هذه المزاعم آسرة في تعبيرها عما هو واقع. ومن ثمَّ فإن مجابهة التراث تقدِّم لنا فرصة لفهم التحيُّزات الراسخة في عصرنا وتُحثنا على رؤية المزيد من نطاق الخبرة الذي لا ينضب. بالطبع لا بدَّ أن نتخلَّى عن كثيرٍ مما قاله الفلاسفة، لكن يبقى الكثير أيضًا مما يمكن أن يُصبح منيرًا للطريق مرة أخرى.

تُعيد الظاهراتية الآراء إلى الحياة عن طريق إعادة معايشة حقيقة نشأتها.

عُدَّ

هب أنك متأخر على أمرٍ من أمورك وعلقت في الزحام المروري. في الظروف الطبيعية، نستغرق نحن في هذه التجربة بحيث نتمتم سرًّا بالألفاظ النابية ونلعن حظَّنا. فيظلُّ انتباهُنا منصبًّا بصورة مباشرة على جوانب هذا الوضع: السيارات المُتوقِّفة، والموعد الوشيك، وفشلنا المُعتاد في تخصيص ما يكفي من الوقت قبل المواعيد للتعامُل مع مثل هذا الزحام، وغير ذلك. لكن لاحظ أنه من أجل أن تكون كل ملامح الموقف هذه موجودة، ينبغي أن نُعايشها: نلاحظ الأمور، ونفهم المشكلة، ونشعر بالإحباط، وما إلى ذلك. ويظلُّ من المُمكن — بينما لا نزال نعايش الخبرة — أن نُحوِّل انتباهنا عن الشيء الذي نُعايشه نحو الخبرة ذاتها. إن ما نختبره يمارس علينا سلطة جذب، لكن بإمكاننا مقاومة هذه السلطة عن قصدٍ والانسحاب نحو أفق الخبرة نفسها: ماذا يعني انتباهنا إلى الزحام المروري؛ ما معنى فهمنا للأضواء الحمراء وإشارات الانعطاف في الحركة المرورية التي تتَّسم بالوقوف المتكرر؛ ماذا يعني أن نشعر بالإحباط الشديد من الأمر برمَّته؛ علاوة على ذلك، ماذا يعني أن تكون فردًا يمرُّ بكل هذه التجارب؟ طرحُنا لهذه الأسئلة يعني أن نقوم بالتحول المتعالي، بالتحول من الشيء الذي نُعايشه نحو نشاط الخبرة.

بدعوتنا للقيام بهذا التحول، تريد الظاهراتية أن تقدِّم توضيحًا أساسيًّا. فمِن أجل أن نتبع الظاهراتية، علينا أن نتخلَّى مرةً أخرى عن الإغراء الذي يُقحم نفسه في هذه المرحلة. فنحن حين نقوم بهذا التحول نحو الخبرة ذاتها نكون عرضةً لأن نعتقد أن هدفنا هو إنشاء نموذج عن كيفية حدوث الخبرة؛ ففي نهاية المطاف، النماذج هي الطريقة القياسية التي نسعى من خلالها إلى الارتقاء بما نختبِره إلى مجال المعرفة. إلا أن الظاهراتية تكافح هذا الضغط وتُصدِر تحذيرًا مفاده أن إنشاء نموذج في هذا السياق سيكون خطأً قاتلًا. فنحن لا نُنشئ النماذج إلا لتلك الأشياء التي لا نستطيع اختبارها بصورةٍ مباشرة. نحن نصنع نماذج لحركة الكواكب حول الشمس، لأننا — كوننا على أحد تلك الكواكب — نفتقر إلى وجهة النظر المثالية في مكانٍ ما فوق النظام الشمسي لرؤية كيف تتحرك مختلف الكواكب في مدارات بيضاوية حول الشمس. ونصنع نموذجًا لحركة الإلكترونات حول نواتها والتي تتخذ شكل لطخات، لأننا لا نحظى إلا بتجربةٍ غير مباشرة لِمثل هذه الأشياء ذات الحجم الصغير. لكن النشاط الذي يجعل الخبرة شيئًا مُمكنًا هو في نهاية المطاف شيء نختبره. لا يتعيَّن علينا أن نستنتِجه أو نستدل عليه أو نصنع له نموذجًا. بإمكاننا إظهاره مباشرة. وبينما نحن نُتابع أمور حياتنا، نكون مُستغرِقين في شئوننا ومشاريعنا. وبإمكاننا استخدام الأشياء أو بنائها أو دراستها. لكن بإمكاننا أيضًا العودة إلى السياق الذي تكون فيه كل هذه الأنشطة متاحة. إن الوضع الافتراضي للوجود اليومي المعتاد — ذلك المُوغِل في الأشياء والمشاريع — يُسمى بـ «الموقف الطبيعي» أو «الموقف اليومي». وهو ليس بموقف — الأمر الذي يوحي بسمْت سطحي — بقدْر ما هو الطريقة التي تظهر بها الأشياء في الغالِب في خبرتنا. وعلى هوامش هذا الوضع الإدراكي للخبرة هناك وضع آخر، ألا وهو «الموقف الفلسفي». وهنا أتبع بواعث التعجُّب، فأتَّجه عن قصدٍ إلى هوامش الخبرة العادية، وأصبح مُتمرِّسًا في وضعٍ جديد من أوضاع الخبرة — وضع ليس موجهًا إلى الأشياء والمشاريع بل إلى الخبرة ذاتها. بهذا أدخل إلى نطاق الردِّ المتعالي لأصِلَ إلى لبِّ الظاهراتية.

ويتبنَّى هايدجر فكرة هوسرل عن الموقف الطبيعي لكنه لا يتبنَّى بيانها، ذلك أنه يعتقد أنه لا يُوجَد شيء طبيعي بصفةٍ خاصة بشأن تجاهل الحضور، ولا يُوجَد شيء زائف أو غير طبيعي بشأن الانتباه إليه، ولأن فكرة الموقف ذاتها — حتى بالمعنى الفلسفي التقني الذي يقصده هوسرل — تنطوي ضمنًا على نوعٍ من النهج تجاه الأشياء يُعد غير عادي على الإطلاق. عوضًا عن ذلك، يريد هايدجر أن نرى أن أسلوبنا الافتراضي

في التعامُل هو الانغماس في الأشياء والتركيز عليها ومن ثمَّ إهمال حضورها. ويعرض هايدجر الظاهراتية باعتبارها إخلالًا بالافتراضي، توجُّهًا ضدَّ التدفُّق الطبيعي للخبرة للتحوُّل من الأشياء إلى حضورها. يقول: «علينا النظر حولنا في خبرة الحياة الواقعية من أجل الحصول على دافع لهذا التحول في المنظور.»[12]

في الموقف الفلسفي، أنا لا أهتمُّ بالأشياء والمشاريع فقط، بل أهتم بالكيفية التي تكون الأشياء والمشاريع متاحةً من خلالها في الخبرة. فأنا لا أسأل «إن كانت» الأشياء متاحة؛ بل أشك في توافرها. ولا أحاول أن أستبدل بالجسر الطبيعي المُتأصِّل في الخبرة جسرًا زائفًا نحو الأشياء. بالأحرى، أنتبه إلى «الكيفية» التي تكون بها الأشياء متاحة، و«الكيفية» التي تنشأ بها في نطاق الخبرة. حينَها، تُصبح النماذج المختلفة للخبرة متاحةً للاستقصاء الصريح. وتتطلَّب بِنَى نطاق الخبرة، وهي البِنى الموجودة دائمًا لتُوفِّر لي الأشياء، التفسير.

وفي هذا النمط الجديد والمُبهر من الخبرة، ينفتح أمامي عالم جديد، وهو جديد لا بمعنى أنَّ نظرتي هي ما تُنشئه، بل بمعنى أنَّ ما كان موجودًا أمامي دائمًا لكني لم أنتبِه إليه أصبح الآن جليًّا وواضحًا أمامي. وفعل العودة الذي أطلقَه التعجُّب واخترته أنا يوفِّر لي عددًا غير محدودٍ من عمليات الاستكشاف. فهذا مجال بحث جديد، ومساحة مُستحدثة للاستقصاء. وهذا الموطئ هو حقُّنا الطبيعي، ويحسُن بنا أن نعود إليه ونحرثه وندعه يؤتي ثماره. ذلك أنَّ نطاق الخبرة حين يتجدَّد ويستعيد نشاطه يُجدد تقديرنا لكل تلك الأشياء والمشاريع التي تنشأ في حدوده.

ويحسُن بنا أن نهتم بالاهتمام ومن ثمَّ أن نعود إلى أنفسنا وإلى خبرتنا وتجربتنا للأشياء بحماسةٍ مُتجددة. ويهدف هايدجر إلى استنهاض هذا الاهتمام بالاهتمام بواسطة ما يُطلق عليه الحالات النفسية الأساسية، مثل التعجب والبهجة والملل العميق. وأكثر الحالات النفسية التي يتناولها بالنقاش هي القلق، والتي يُميزها تمييزًا جذريًّا عن أي نوعٍ آخر من الحالات النفسية. فاهتمام الظاهراتية يكمُن في حقيقة أن القلق يجعلنا في مواجهةٍ مباشرة وجهًا لوجهٍ مع الاهتمام. شيء كالخوف يظل دائمًا هو الخوف أمام أي شيء، سواء كان شيئًا بعينه — «هذا الدب» — أو موضوعًا عامًّا يستجلب القلق — «الحيوانات المفترسة». لكن القلق يختلف عن الخوف لأنه لا يُعد إحجامًا عن هذا الشيء أو ذاك. يدعونا هايدجر أن نرى في حدوث هذا القلق في بعض الأحيان قلقًا أعمق بشأن فعل القلق نفسه، وهذا كشْف عن البنية العلائقية الأساسية للخبرة. «مصدر قلقنا هو الوجود

في العالم ذاته.»[13] إننا مُهيَّئون في أعماق كينونتنا للاهتمام بالأشياء وبأنفسنا وبعضنا ببعض. وبإمكاننا أن نفعل هذا إما على نحو سليم أو على نحو سيئ؛ يعود الاختيار في هذا إلينا — لكن ما لا يعود إلينا الخيار فيه هو حقيقة أننا نهتم. إن شيئًا كالقلق أو البهجة في حضور شخص عزيز علينا يسمح لنا أن نراقب مشاعر الاهتمام؛ فالخبرة تنقلنا من مؤشر فارغ، من مجرد صوت كلمة «الاهتمام» إلى واقع الظاهرة، وبهذا تُهيئنا لفهمِ معناه الأعمق.

فسِّر

يُعد الحدس الماهوي كما رأينا في الفصل السابق طريقة للوصول إلى طبيعة الأشياء ولوضع الأفكار الخاصة عن الأشياء تحت ضوء الوعي الكامل. فهو يسمح لنا بفهم حقيقة الأشياء في اتجاهات ثلاثة: الأول والأكثر وضوحًا هو اتجاه الأشياء والمواضيع اليومية، مثل طبيعة الحب والعدل أو القيادة الديمقراطية؛ والاتجاه الثاني هو أنماط الخبرة المختلفة، مثل الاختلاف بين الذاكرة والإدراك أو الخيال والاستباق؛ والاتجاه الثالث هو الارتباط المتجاوز بين الخبرة والأشياء.[14] بهذا الشكل، تُبرز الظاهراتية القدرة الواعية على فهم جوهر شيءٍ ما، لكنها تطبِّق هذه القدرة الواضحة على ما تُمكِّننا هي وحدها من الوصول إليه، ألا وهو نطاق الخبرة في حد ذاته.

وبفضل العودة، يُصبح هذا النطاق واضحًا. ومن ثَمَّ يُصبح بإمكان الظاهراتية استقصاء السمات الأساسية للنطاق. ماذا تجد؟ تجد مواضيع هذا الكتاب: «العالم» باعتباره مكان حدوث الخبرة؛ و«الجسد» باعتباره الوسيط المتجسد لوجهات النظر المختلفة في هذا النطاق؛ و«الحديث» باعتباره طريقةً لتبيُّن الأشياء في هذا النطاق أو الكلام عن ذلك النطاق نفسه؛ و«الحقيقة» باعتبارها ظهور شيءٍ ما في ذلك النطاق تمامًا كما يُبيِّنه الحديث؛ و«الحياة» كمهمةٍ للخوض في الانفتاح على الحقيقة؛ و«الحب» كمشاركةٍ صريحة لهذا النطاق مع شخصٍ آخر؛ و«التعجب» باعتباره الانتباه لهذا النطاق في حدِّ ذاته. والتحليلات المختلفة في الفصول السابقة تُمثل تفسيرات أولية مختلفة لهذا النطاق الشديد الخصوبة للحضور. غير أن هذه التحليلات تشكِّل مجرد عيِّنة للظواهر التي تحظى بجلِّ اهتمام الظاهراتيين وهم يستقصون بِنى الحضور. فثمة استقصاءات ظاهراتية للزمان والمكان باعتبارهما ما يُوفِّران الحضور، وكذلك استقصاءات لظواهر مثل نشأة المنطق والرياضيات والعلوم من عالم الحياة للخبرة المشتركة.

ويصف هايدجر الاهتمام على النحو التالي: «كينونة الوجود البشري هي كينونة سابقة لذاتها موجودة بالفعل (في العالم) وهي قريبة (من الكيانات التي تلقاها ضمن هذا العالم).»[15] لا تُوجَد طريقة سهلة لفهم ما يَعنيه هذا. تدل المفاهيم صوريًّا على اتجاهٍ للبحث يتعلق لا بالأشياء بمحتواها الخاص بل بعلاقتنا بها. ويسعى هايدجر هنا لإبراز جانب من شبكة العلاقات التي تشكِّل نطاق خبرتنا. وصيغته لا تحثنا وحسب على التحول لهذا المجال بل تسعى أيضًا لتفسيره والإعلان عنه والتعبير عنه لغويًّا. ويُحدد ثلاثة عناصر يجمعها معًا. الأول، أن الخبرة البشرية «سابقة لذاتها»؛ أي، إنها تتجاوز نفسها في ضوء اهتماماتها. الثاني، أن الخبرة البشرية «موجودة بالفعل في العالم»؛ أي، أن الخبرة تحدث في سياقٍ مُشترك وليس في عقولنا. الثالث، أن بإمكاننا «أن نكون قريبين» من الأشياء التي نلقاها بمُقتضى تجاوزنا في عالم مُشترك. إن الاهتمام الهايدجري يُعيِّن الطريقة التي يمكن للأشياء بها أن تُصبح حاضرة، بفضل استكشافنا النشط للعالم المشترك.

إن الهيكل الثلاثي للاهتمام يجِد دعمًا في الهيكل الثلاثي للزمن. فنحن نتجاوز الأشياء من خلال الاهتمام بأنفسنا والآخرين. نحن نُخطط ونضع تلك الخطط قيد التنفيذ. بهذا الشكل نتطلَّع للمستقبل. لكن كل هذه المشاريع تتشكل من خلال حقيقة أننا نجد أنفسنا بالفعل في موقفٍ مُعيَّن تُقدم فيه مجموعة من الأشياء. بهذا الشكل يتحدَّد وجودنا المستقبلي المفتوح بمقتضى ما كان بالفعل. وفي ضوء هذا التفاعل بين التطلُّعات المستقبلية والأحوال الماضية، بإمكاننا جعل الأشياء حاضرةً على حقيقتها؛ فبتجاوز الأشياء نصطدم بتفرُّدها.

إن الحركة الثلاثية المتمثِّلة في الإشارة والعودة والتفسير تحمل في طياتها قوة خفية لفتح أعماق الخبرة التي لا يُسبَر غورها والتي بفضلها يتشارك كل منَّا عالمًا من الأشياء. وقد استخدمت الفصول السابقة هذه الطريقة استخدامًا صامتًا. بهذا الشكل، تنقل هذه الفصول شيئًا من ثمار الاستقصاء الظاهراتي لجوهر الخبرة. وباعتبارنا مشاهِدين لهذه الخبرة، تقع علينا مهمة إدراك حقيقة بِنى عالم الخبرة. إن الرد المتعالي الخاص بالظاهراتية يقودنا إلى حيازةٍ صريحة للمصطلحات — العالم، والجسد والحديث والحقيقة والحياة والحب والتعجب — التي تضعنا على اتصالٍ بالأشياء ذاتها.

الفصل العاشر

الحركة الفلسفية

يتصور هوسرل مشروعًا مشتركًا يضم آلاف الباحثين الظاهراتيين المتعاونين، ويصف هايدجر البحث بأنه تجديد للحياة ذاتها. وفي الوقت نفسه، عادة ما يتعرض هذا التجديد التعاوني — شأنه شأن الكثير من الشئون الإنسانية — إلى الصراعات والنهايات المسدودة. وبالتالي فغالبًا ما يكون هذا التجديد أي شيءٍ سوى الغاية المقصودة منه. وهذا الفصل يُنظِّم ويلطِّف النزاعات التي نشأت بخصوص الحركة الظاهراتية. كل هذه النزاعات مبالَغ فيها؛ فهي تعود في أساسها إلى سوء الفهم والتفاوت في التأكيد.[1] إن هايدجر ظاهراتي بشدة منذ البداية وحتى النهاية، والحركات الأخرى فيما يُطلق عليه اسم «الفلسفة القارية» لا يمكن فهمها إلا إلى الحدِّ الذي تحتفظ عنده بظاهراتية الحقيقة. وتظل الظاهراتية في صميمها مشروعًا تعاونيًّا بين الباحثين الذين يُجددون حركة الخبرة. ولم تفقد صيحة الاستنفار المتمثِّلة في مقولة «لنعد إلى الأشياء في حدِّ ذاتها» أيًّا من جاذبيتها بينما تدعونا جميعًا لأن نستعيد ثراء الخبرة.

البداية (١٩٠٠)

كان إدموند هوسرل (١٨٥٩–١٩٣٨) عالم رياضيات، والذي أثناء محاولاته فهم أصل الأعداد والحقيقة في الرياضيات أصبح أحد أكثر الفلاسفة تأثيرًا وأصالة في القرنين الأخيرين. ويبيِّن عمله المذهل بعنوان «مباحث منطقية» (١٩٠٠–١٩٠١) أن التفسيرات التجريبية للحقيقة هادمة لذاتها، ثم يبحث برغم ذلك كيفية نشوء الحقيقة في الخبرة من دون أن تكون مختزلة في تلك الخبرة: كيف يمكن للخبرات العابرة أن تُحقق وصولًا إلى الخبرات الضرورية؟ كيف وصلنا على سبيل المثال إلى الخبرة التي تؤكِّد حقيقة أن ٢ + ٢ = ٤؟ كي يفهم هذا، يشدد هوسرل على أن الخبرات تنطوي على أكثر من مجرد الانطباعات

الشخصية؛ فالذاتية — حين نفهمها بالشكل الصحيح — تحمل مضمونًا موضوعيًّا. وكي يكون مخلصًا للخبرة الأصلية عن الحقيقة، يؤيِّد هوسرل توسيع نطاق الحدس من مجرد السِّمات المحسوسة إلى العلاقات المقولية. فأنا لا أرى مجرد بُقَع من الألوان وومضات من الضوء وأحوِّلها بداخلي إلى نموذج عن قطة وسجادة؛ بل بإمكاني النظر في العالم الخارجي ورؤية قطة على سجادة. إن الحالة الراهنة — التي تُعرض لي من خلال فعلي — تُقدِّم نفسها في شكلٍ متجسِّد بحيث أستطيع رؤيتها وإدراك حقيقتها. وبهذا التفسير الغني للخبرة باعتبارها منفتحةً على حقيقة الأشياء، يقدِّم هوسرل شيئًا يريده الكثير من الفلاسفة. هنا نحن أمام طريقة جديدة من التفلسف تزعم أن بإمكاننا تقديم عرضٍ مباشر لما نتحدث عنه؛ فعوضًا عن أن يسمح هوسرل للنظريات أن تتناحر فيما بينها، يقدم طريقة لتحقيق السلام الفلسفي عن طريق الانسحاب من ميدان المعركة الفكري والعودة إلى نطاق الخبرة، والذي يمكن وينبغي اللجوء إليه وحدَه لتسوية هذه النزاعات.

ورغم القبول الواسع النطاق لمنهج هوسرل، فقد انتهى الأمر بهوسرل بأنه أنشأ حركةً تفتقر إلى تلاميذ يلتزمون بها بشكل صارم. فكل عالم ظاهراتية يضطلع بالظاهراتية فقط من أجل التشكيك في شيءٍ من أفكار المعلم وللتعمق أكثر في طبيعة الأشياء ذاتها. ومما يُحسب لهوسرل أنه أنشأ حركة لم تكن تتمحور حوله، ولا تتعلق بالإخلاص لمذهبه، بل هي عوضًا عن ذلك مسعًى مُحرَّر يهدف إلى التعرف على حقيقة الأشياء، مسعًى لا شيء فيه مقدَّس، ولا حتى المواقف التي تبنَّاها مؤسِّسُه. قد يبدو فشلًا من جانب هوسرل أنه لم يلهِم أتباعًا مُخلصِين له (بالطبع كان هذا مصدر إحباطٍ مرير ومشاعر بأنه تعرَّض للخيانة)، لكن هذا في واقع الأمر علامة على نجاحه كفيلسوف. وقد رأى ماكس شيلر هذا الأمر مبكِّرًا وبوضوح:

> ليس هناك «مدرسة» ظاهراتية تقدِّم أطروحاتٍ مقبولة عمومًا. إنما هناك فقط دائرة من الباحثين الذين ألهمهم موقف وسلوك مُشتركان تجاه مشاكل فلسفية، والذين يتحملون مسئولياتٍ منفصلة حيال كل شيءٍ يزعمون أنهم اكتشفوه ضمن هذا الموقف، بما في ذلك أي نظرية عن طبيعة هذا «الموقف».[2]

الظاهراتية ليست بأيديولوجية، ولا هي بنظامٍ أو منتجٍ نهائي وجاهز للاستخدام. بل بالأحرى هي شيء حي وينمو، شيء يتأقلم مع الاعتبارات المختلفة، ويطمح دائمًا إلى الوفاء بالتوجيه المُتمثل في العودة إلى الأشياء بذاتها. لقد زرع هوسرل بذرةً عُرضة للتحوُّر مع

كل جيل، والكثير من هذه التحورات لا تؤدي إلا إلى جعل الظاهراتية أكثر قوةً وثراء اعتمادًا على البيئة المحيطة.

مسألة التحول المتعالي (١٩١٣)

وجه الكثير من معاصري هوسرل اتهامات إليه بوجود تناقض في عمله الفذ. إذ سألوه: كيف يمكنك الادعاء بأن الحقيقة ليست شيئًا تجريبيًّا وأنها تنشأ في الخبرة على حدٍّ سواء؟ يدرك هوسرل أن تحويل الحقيقة إلى شيءٍ تجريبي يعني أن نجعلها نسبية، ويُدرك أن فصل الحقيقة عن الخبرة يعني أن نكون غير مُنفتحين على الطريقة التي نصل بها إلى الحقائق التي نسعى إلى صونها. ويتمثَّل الحل عند هوسرل — الذي نشره لأول مرة في المجلد الأول من كتابه «أفكار» (١٩١٣) — في القيام بالتحول المتعالي. يمكن للخبرة الوصول إلى الحقائق التي تتجاوز الخبرة، لأن هناك اختلافًا جوهريًّا بين الخبرة التجريبية والخبرة المتعالية. تتعامل الخبرة التجريبية مع السِّمات العرضية للتجربة؛ في حين تجلب الخبرة المتعالية إلى الخبرة البِنى غير المُتغيرة التي تلعب دورًا في الخبرة. وقد رفض بعض أتباعه الذين استقبلوا عمله الرائع بحماس هذا التطور الجديد. وتساءلوا: كيف لهوسرل أن يتخلى عن الواقعية لصالح المثالية الحديثة؟ ويعتقد تلامذة لهوسرل مثل رومان إنجاردن (١٨٩٣–١٩٧٠) وديتريش فون هيلدبراند (١٨٨٩–١٩٧٧) أنه انشغل بأفكار مجردة عوضًا عن العودة إلى الأشياء في حدِّ ذاتها. بهذا الشكل، هو يخون الظاهراتية، فيستبدل العقيدة بالخبرة. هل هذا صحيح؟ هل أقدم هوسرل على هذه الخيانة؟

في رأي هوسرل، هذا التبنِّي للتحول المتعالي ليس خيانة؛ بل بالأحرى له هدف واحد فقط وهو إنقاذ فكرة العودة إلى الأشياء في حدِّ ذاتها. إذ يتحسَّر هوسرل على «النزعة الواسعة الانتشار بشكلٍ غير عادي نحو «إضفاء الطابع النفسي على ما هو ماهوي»»، أي رؤية أن الماهيات بطريقةٍ ما ليست أكثر من «تراكيب ذهنية».[3] يظن هوسرل أن المرء لن يستطيع إنقاذ ماهيات الأشياء إلا من خلال ذلك التحول المتعالي. وقرب نهاية حياته، عاود هوسرل النظر إلى أفكاره وأكد على العلاقة الداخلية بين عمله «مباحث منطقية» والعودة التي حقَّقها في كتابه «أفكار»، فقال:

> الاكتشاف الأول لهذه العلاقة البديهية العامة بين الشيء المُختبر وأنماط الظهور (والذي حدث أثناء عملي على كتاب «مباحث منطقية» حوالي عام ١٨٩٨) أثَّر عليَّ بدرجة عميقة حتى أن مهمة واحدة سيطرت على جُلِّ أعمال حياتي

> اللاحقة، والمُتمثلة في التفصيل الممنهج لهذه العلاقة البديهية. وسيُظهر المسار الإضافي للتأملات في هذا النص كيف أنه عندما جرى إدخال الذاتية البشرية في مشاكل هذا الارتباط، أصبح التحول الجذري لمعنى هذه المشاكل ضروريًّا مما أدى أخيرًا إلى الاختزال الظاهراتي إلى الذاتية المتعالية المطلقة.[4]

إذن في رأي هوسرل نفسه على الأقل، ليس الأمر فقط أنه لا تُوجد فجوة بين كتابَيه «مباحث منطقية» و«أفكار»؛ ولكن كتابه «أفكار» يُمثِّل التفصيل اللازم للعودة للأشياء ذاتها التي حقَّقها في كتابه «مباحث منطقية». فإن كنا نستطيع العودة إلى الأشياء ذاتها، فهذا بموجب انفتاحنا الجذري على حقائق الأشياء. والآن وبتحقيق هذا الانفتاح، صحيح أن هوسرل يتبنَّى من الرطانة المثالية الألمانية أكثر مما هو مفيد، وهذه اللغة تضع عقباتٍ غير ضرورية أمام استقبال الظاهراتية. لكن توضيحه اللاحق بخصوص منهج الرد المتعالي لا يهدد واقع الأشياء والماهيات؛ بل بالأحرى، يُحصنها عن طريق الإقرار بأن معايشة شيءٍ يختلف عن صناعته؛ فالمعايشة ليست عملية سببية من شأنها أن تجعل الشيء أو الماهية محلَّ الاختبار نتاجًا للخبرة. الواقعية من دون العودة المتعالية تدمِّر حقيقة الماهيات. في نهاية المطاف، كان هذا هو خطأ نيتشه ما قبل الظاهراتية. فالخبرة ليست في الأساس حدثًا سببيًّا؛ عوضًا عن ذلك، هي مسألة السماح لشيء بالدخول على حقيقته إلى دائرة الضوء. والعودة المتعالية عند هوسرل، بعيدًا عن تهديد حقيقة أن الماهيات والأشياء تحظى بالاستقلالية إزاء الخبرة، في واقع الأمر تصون تلك الحقيقة وتتواجد لهذا السبب فقط.

من بين المُتعاونين الأوائل الأكثر أصالة مع هوسرل هو ماكس شيلر (١٨٧٤–١٩٢٨)، ذلك الرجل غير العادي وصاحب الشخصية النزَّاعة للحدس والذي يستخدِم الظاهراتية لاستكشاف بِنَى الحب والقيمة. فما حققه هوسرل في مجال المنطق بجعل معالم الخبرة أساسها، يُحققه شيلر في مجال الأخلاق. واهتمامه بمفهوم القلب يمثِّل جسرًا لا غِنَى عنه لفهم كيفية تحول نزعة هوسرل إلى المنطق إلى تركيز هايدجر على الوجود البشري وانفتاحه على طبيعة الوجود نفسه.

هوسرل وهايدجر (١٩٢٧)

ينتقي هوسرل من بين مجموعةٍ متميزة من الطلاب مارتن هايدجر (١٨٨٩–١٩٧٦) ليكون خلفًا له، وهو يتَّسِم بالألمعية والغموض والإزعاج الشديد. في البداية، يبدو هذا

الوضع مواتيًا. وفي عام ١٩٢٧، يهدي هايدجر أعظم ما أبدع، وهو كتاب «الوجود والزمن» إلى هوسرل، ويشرح عميق امتنانه له:

> لكن الكشف عما هو بديهي لا يعني صناعة بِنية «بديهية». لم يُمكِّننا إدموند هوسرل من فهم معنى أي «تجريبية» فلسفية أصيلة مرة أخرى وحسب؛ بل قدَّم لنا الأدوات اللازمة لذلك أيضًا.[5]

وفي حين سعى الكانطيون الجدد لصناعة نموذج غير مباشر للخبرة، فإن الظاهراتية تبيِّن لنا عوضًا عن ذلك كيفية اختبار الخبرة بصورة مباشرة. بهذا الشكل يمكن اعتبار أن الظاهراتية هي أول تجريبية فلسفية أصيلة. غير أن الصدع الخفي بين المؤسس وخليفته أصبح باديًا للعيان بعد فترة قصيرة، إذ حدث بينهما خلاف شهير كانت له عواقب وخيمة على الحركة الظاهراتية. ففي نُسخته من كتاب هايدجر «الوجود والزمن» كتب هوسرل باللاتينية ما ترجمته: «أفلاطون صديق، لكن الحقيقة صديق أهم».[6] هنا يُردِّد هوسرل صدى تعليق أرسطو الشهير الذي يقول بأنه على الرغم من أن أفلاطون كان صديقه ومعلِّمه، فإن عليه أن يختلف معه متى ما وجد منه خطأً. بالمثل، في حين كان هوسرل وهايدجر صديقَين فيما سبق، فإنهما يختلفان على الحقيقة التي تُعَد أهم من إخلاص كلٍّ منهما للآخر. ماذا حدث؟ كيف آل المطاف بعملاقَي الظاهراتية إلى انقلاب كلٍّ منهما على الآخر؟ كان الخلاف بينهما يتعلَّق بالوجود البشري وعلاقته بحقيقة الخبرة.

كانت التهمة الأساسية التي رمى بها هوسرل هايدجر أن الأخير يربط كل شيءٍ بالوجود البشري مما ترتَّب عنه نتائج «كارثية»:

> هايدجر يحوِّل أو يُغيِّر التوضيح الظاهراتي التأسيسي لكلِّ جوانب الكيانات والكليات — لإجمالي جوانب العالم — إلى إطارٍ أنثروبولوجي: لقد تحوَّلت الإشكالية برمَّتها: فالأنا يُقابلها الوجود البشري، إلخ. بهذا الشكل، يُصبح كل شيءٍ غير واضح إلى حدٍّ كبير ويفقد قيمته فلسفيًّا.[7]

ومن ثمَّ يمنح هوسرل كتاب هايدجر «الوجود والزمن» درجة «راسب»، ويقول عنه أسوأ ما يمكن قوله في عمل فلسفي: أنه مُبهم وعديم القيمة. فهل هوسرل مُحقٌّ؟ ما لا يستطيع هوسرل رؤيته هو أن مُبتغى هايدجر ليس اختزال حقيقة الخبرة في إطارٍ أنثروبولوجي؛

بل مُبتغاه أن يأتي بفهمٍ جديد للوجود البشري من زاوية خبرة الحقيقة. وقد صاغ هايدجر الأمر في رسالةٍ إلى هوسرل في عام ١٩٢٧:

> نحن متفقان على حقيقة أنه لا يمكن تفسير الكيانات فيما تُطلِق أنت عليه مصطلح «العالم» من حيث تكوينها المتعالي عن طريق الإحالة إلى كيانٍ له نفس شاكلة الوجود.
>
> لكن هذا لا يعني أن ما يشكِّل الإطار الأساسي لخبرتنا لا يُعد كيانًا على الإطلاق؛ فبالأحرى، هذه النقطة هي تحديدًا مَكمن «المشكلة»: إذ ما هو نمط الوجود للكيان الذي يتكوَّن «العالم» فيه؟ هذه هي المشكلة الأساسية في كتاب «الوجود والزمن» — على وجه التحديد، الأنطولوجيا الأساسية للوجود الإنساني. يتعيَّن إثبات أن نمط الوجود للوجود البشري مختلف تمامًا عن أنماط الوجود لكل الكيانات الأخرى، وأنه — على حالته تلك — يُئوي داخله إمكانية فهم التكوين المتعالي للخبرة.[8]

مَن الذي يعايش الخبرة؟ كل واحدٍ منا بالتأكيد. لكي يجعلنا هوسرل «مُتلقِّين للخبرة»، يطلق علينا مصطلح «الذوات المتعالية» — هي «متعالية» لأنها تهتم بإمكانية التجربة، وهي «ذوات» لأنها تختص بكلِّ واحدٍ منا. نحن لسنا مَن تحدُث لهم الخبرة وحسب؛ نحن أيضًا مَن نظهر في الخبرة. هب أنك تجلس في شرفتك الخلفية تشرب شايًا مثلجًا في يومٍ شديد الحرارة. أنت تشعر بموجات الحرارة على جسدك بأكملِه وكذلك درجة الحرارة الحادة للمشروب المُثلَّج. وحين تنظر إلى يدك، ترى القطرات المتكثِّفة على الكوب تسقط على ركبتك. في هذه الخبرة، أنت موجود لا باعتبارك مُتلقيًا للخبرة وحسب، بل باعتبارك أيضًا أحد عناصر الخبرة. فركبتُك التي تسقط عليها قطرات الماء هي أحد الأشياء التي تظهر في عالم خبرتك، إلى جانب اليوم الحار وكوب الشاي المثلَّج وغيرهما. يُطلق هوسرل على هذا الجزء منا الذي يظهر في التجربة «الذات التجريبية»، أو الذات المُستشعرة. إذن هوسرل يقدِّم لنا مفهومَين للشخص الواحد: الذات المُتعالية التي تختبر العالم والذات التجريبية التي تُختبَر في ذلك العالم.

يتفق هايدجر مع الاستراتيجية الهوسرلية العامة بشأن النظر إلى الذات باعتبارها مُتلقية للخبرة وكذلك باعتبارها عنصرًا يظهر في الخبرة، لكن فوق ذلك، يريد هايدجر أن يُشدد على أن الذات واحدة في تلك التفرقة الجذرية. كيف يمكن أن تكون هناك ذات

واحدة تضطلع بكِلا الدورَين، أن تكون مُعايشة للخبرة وأن تكون مُختبَرةً خلالها، أن تكون متعالية وتجريبية في آنٍ واحد؟ يصك هايدجر مصطلحًا يُطلقه على هذه الذات الموحدة الثنائية النمط، أو بالأحرى، يُوكِل مهمة جديدة إلى مصطلحٍ فلسفي مألوف. يطلق هايدجر على هذا الإنسان الموحَّد الكلمة الألمانية Dasein. يستسلم الكثير من المترجِمين عند هذه المرحلة، ومن ثمَّ يشيع أن نجد هذا المصطلح الألماني مُبعثرًا في أرجاء ترجمات أعمال هايدجر، لكن هذا لا يُفيد القارئ. فكلمة Dasein في الألمانية تعني «الوجود»، ويستخدِمها هايدجر ليُشير إلى ماهية البشر باعتبارهم مُختبرين للحقيقة. ومن ثمَّ أجد من الحصافة أن أترجِم الكلمة إلى «الوجود البشري».[9] يُواجِه هايدجر الانقسام في الذات بين الجزء الذي يُعايش الخبرة والجزء الذي يُستشعَر فيها، بين الجزء الذي يتلقى التجربة والجزء الذي يظهر في ذلك النطاق كعنصرٍ من بين عناصر كثيرة. يُريد لنا هايدجر أن نرى أن الوجود البشري قادر على التحول الجذري والحُر، الذي فيه نُحصي أنفسنا لا كعنصرٍ بين عناصر كثيرة وحسب، ولكن أيضًا كجزءٍ يمثِّل النقطة المحورية في الخبرة. مصطلح الوجود البشري يُشير إلى نمط الوجود الفريد هذا والذي يستوعِب الذاتَين، المتعالية والتجريبية.

يجد هوسرل أن الروَّاد الظاهراتيين هم كانط وديكارت وأوغسطينوس، أما هايدجر فيرى أنهم كانط وأوغسطينوس وأرسطو. فبالنسبة إلى هايدجر، يتمثَّل تجديد الظاهراتية في استعادة النمط الأصلي للتفلسف، صاحب الدور في التناول اليوناني للأشياء. وبالنسبة إلى هوسرل، توضح الظاهراتية وللمرة الأولى المُتطلبات المنهجية للخبرة. ويكتب أنه «إذا جاز التعبير، الظاهراتية هي المطمح السري للفلسفة المعاصرة بأكملها».[10] يرى هوسرل إذن أن الظاهراتية تُشكِّل «تتمَّة» الفلسفة، خاصة في مُهمَّتها المعاصرة المُتمثِّلة في توضيح الخبرة؛ أما بالنسبة إلى هايدجر، فإن الظاهراتية تُشكِّل «إعادة اكتشاف» للفلسفة ومهمَّتها في اختبار وفهم معنى الأشياء في حد ذاتها. وفي أيٍّ من الحالتين، فإن الظاهراتية ليست شيئًا لم يكن له سوابق في تاريخ الفلسفة. وفي ضوء المفهوم المعاصر للفلسفة، يُصبح من المُمكن إذن أن نقرأ تاريخ الفلسفة بعينٍ ظاهراتية.

في العقد الأخير من حياته، يقدِّم هوسرل مدخلَين جديدَين لفلسفته، كتابَي «تأملات ديكارتية» و«الأزمة». في الكتاب الأول، يتبنى هوسرل النمط الديكارتي في التساؤل أو التشكيك ويُحوله لخدمة أغراض الظاهراتية؛ وفي الثاني، يفرِّق بين الظاهراتية وعلم النفس ويقدِّم الظاهراتية باعتبارها حلًّا للعداءات بين الحياة والمعرفة التي ابتُلِيت بها الحداثة. وتأتي أكثر كتابات هوسرل جاذبيةً من هذه الفترة الخصبة، كما ينشر

أيضًا دراستَين حول أصل المنطق في الخبرة، هما: «المنطق الصوري والمتعالي» و«الخبرة والحكم».

الفلسفة التحليلية (١٩٣٢)

في عام ١٩٢٩، تولى هايدجر كرسي هوسرل في جامعة فرايبورج. وألقى محاضرةً شهيرة بمناسبة تنصيبه بعنوان: «ما الميتافيزيقيا؟» وقد استخدم فيها أسلوبًا خطابيًّا مبالغًا فيه لحث العلماء المُجتمِعين على تأمل الجوانب الأساسية للعلوم عبر الاستقصاء الفلسفي. وقال إن الظاهراتية لا تدرس شيئًا، وذلك على النقيض من كل العلوم. وفكرته — المألوفة لأي قارئ لكتابه «الوجود والزمن» — أن الخبرة تحدُث في مجالٍ لا يُعدُّ شيئًا. قد يبدو هذا غريبًا، لكن تأمل هذا التشبيه: الكلمات المكتوبة على هذه الصفحة تختلف عن الصفحة نفسها. فالكاتب الذي لا يستطيع الكتابة لكنه يجِد الصفحة الفارغة أو مؤشِّر الفأرة الوامض المُخيف على الشاشة الفارغة يُحدِّق إليه يُعايش مشاعر الرهبة أو الخوف أمام الإمكانية المجردة للكتابة. فكيف يمكن أن نتحدث عن هذا الفراغ؟ هنا يُمسي الأمر معقدًا. هناك بعض الكتب التي تستخدِم عبارة «هذه الصفحة تُركت فارغة عن عمد». مكمن المشكلة أن هذا الفراغ قد دُمِّر من أجل التعبير عنه؛ فثمة جملة مكتوبة الآن على الصفحة! يمكن قياس مشكلة هايدجر على هذا؛ فهو يريد توجيه الانتباه إلى الإمكانية المجرَّدة لمعايشة الخبرة وإلى نطاق الخبرة الصِّرف، ويريد أن يأتي بطريقة مناسبة للحديث عن هذا من دون أن يشي بماهيته. ويُشبِّه هايدجر الأمر لاحقًا بالوقوف في فُسحة في الغابة: «إذا ما وقفنا في فسحةٍ في الغابة، فإننا لا نرى إلا ما يمكن أن نجده في أرجائها: المكان الخالي، والأشجار المنتشرة في الأرجاء — لكننا لا نرى الفُسحة كشيءٍ في حدِّ ذاته.»[11] فنحن غالبًا ما نغفُل عن المكان وعن حدوث الخبرة في سبيل الأشياء التي تُقدمها لنا؛ يتعيَّن على الظاهراتية أن تعمل بصورةٍ مخالفة لهذه النزعة المألوفة.

يجد رودولف كارناب (١٨٩١–١٩٧٠) — عضو جماعة فيينا للوضعيين المنطقيين — أن حديث المحاضرة عن اللاشيء أمر مُثير للغضب على نحوٍ لا يقبل الجدل. وفي مقاله الذي كتبَه عام ١٩٣٢ بعنوان «مجاوزة الميتافيزيقيا من خلال التحليل المنطقي للغة»، يرى أنه مثال بارز على العبارات الزائفة التي عادةً ما يُنتجها علماء الميتافيزيقيا.[12] ولا يبدو أن كارناب يُدرك أن هايدجر لا يقدِّم طريقة جديدة للكلام وحسب؛ بل ويقدم أيضًا نوعًا جديدًا من الظواهر وأسلوبًا جديدًا لاختبارها. والآن ثمة وفاق من نوعٍ ما بين كارناب

وهايدجر؛ فكلاهما مُنتبه إلى الدور الذي تلعبه الخبرة في تبرير المزاعم الفلسفية. لذا يدور الاختلاف في واقع الأمر حول مسألةِ ما إن كانت الخبرة تقتصر بالضرورة على الأشياء أم إذا كان من الممكن معايشة الخبرة نفسها. ويتمثل النقد الذي وجهه كارناب في الآتي: «لا يمكن اختبار إلا الأشياء وحدَها، ومن ثمَّ فإن كل العبارات ذات المعنى تختصُّ بالأشياء. يقول هايدجر إن نطاق الخبرة ليس شيئًا. ومن ثمَّ فإن ما يزعمه هايدجر بلا معنى.» أما الجواب الظاهراتي على هذا فيقول: «لا تتعلق كل العبارات ذات المعنى بالأشياء، لأن بالإمكان اختبار نطاق الخبرة، وهو ليس بشيء. ومن ثمَّ يمكن مناقشة نطاق الخبرة بشكلٍ ذي معنى.» إذن يتَّجه النقاش نحو ما إن كان هناك اختبار للخبرة، وهذه مسألة تخصُّ الظاهراتية لا التحليل المنطقي.

ثمة معسكران مُتنافسان بين الفلاسفة المحترفين في زمننا هذا. من ناحية، هناك الذين ينتمون إلى ما يُسمى «الفلسفة التحليلية» وهم متعاطفون مع مخاوف تُشبه مخاوف كارناب بشأن الشَّطط الفلسفي؛ ومن ناحيةٍ أخرى، هناك من ينتمون إلى الفلسفة القارية (الظاهراتية) وهم متعاطفون مع أسئلة هايدجر بشأن علاقة الفلسفة بالعلوم، إضافة إلى اختبار الحقيقة. يُفترَض بالفلاسفة التحليليين أن يكونوا واضحِين ولكن مُملِّين، كما يُفترَض بالكُتاب الظاهراتيِّين أن يكونوا غامِضين ولكن ذوي رؤى مُتبصرة. لا شك أن هناك شيئًا من الحقيقة في هاتَين الصورتَين النمطيَّتَين، لكنها ذات قيمة محدودة. ومن الأفضل أن ننظر إلى النهجَين باعتبارهما نهجَين مكمِّلَين أحدهما للآخر ومُتبادِلَي الإثراء لمجال الاستقصاء الفلسفي. فالتفكير التحليلي يشجِّع على التفكير النقدي، الذي هو فنُّ تقييم الحُجج والمفاهيم للتأكد من ترابُطها المنطقي؛ والظاهراتية تُعزز التفكير الإدراكي، الذي هو فنُّ معايشة وتحليل البِنى المكوَّنة من أجزاءٍ وكل الخاصة بالأشياء والماهيات والمقدمات والخبرة نفسها. ويميل الكُتاب الظاهراتيون الذين يتخذون التفكير التحليلي على مَحمل الجد أن يتمتعوا بقدرةٍ أكبر على الوصول إلى قرائهم، كما يميل الكُتاب التحليليون الذي يتَّخذون الظاهراتية على مُحمل الجد أن يتمتعوا بثراءٍ إضافي. فالظاهراتية توفِّر للتحليليين إحساسًا قويًّا بالخبرة لا ينحدِر إلى ما هو مجرد ذاتي أو تجريبي أو عرضي. وتوفِّر الفلسفة التحليلية للظاهراتيين دقةً مفاهيمية لا تجعل أعمالهم تنحدِر إلى ما هو مجرد بارع أو شاعري.

إن التحليل المفاهيمي والتوضيح الظاهراتي أداتان يحسُن بكل فيلسوف أن يكونا في متناول يده. ويرى هوسرل أن هاتين الأداتين مكمِّلتَين لبعضهما.[13] ويكتب هايدجر

قائلًا: «لكن في حالتنا، ليست المسألة مسألة استنباط الافتراضات وتسلسلات الافتراضات بعضها من بعض، بل هي مسألة معرفة كيفية الوصول إلى الأمور التي نستخلص منها الافتراضات في المقام الأول.»[14] فالظاهراتية هي أسلوب تفلسُف ينقلنا إلى جذور الحجج في الخبرات الأساسية.

الظاهراتية هي أسلوب تفلسُف ينقلنا إلى جذور الحجج في الخبرات الأساسية.

هايدجر في مواجهة هايدجر (١٩٣٣)

كان هوسرل يهوديًّا تحوَّل إلى المسيحية حين كان شابًّا. وكان هايدجر كاثوليكيًّا تحوَّل إلى البروتستانتية حين تزوَّج امرأة من تلك الطائفة. وقد اعتبر الاشتراكيون القوميون أن الظاهراتية حركة يهودية بسبب جذور هوسرل. وحين وصلوا إلى سدة السلطة، رأى هايدجر بشكلٍ مأساوي أنهم يَعِدون بتجديد الحضارة الأوروبية، فأصبح أول رئيسٍ نازي لجامعته، وقد ظلَّ يشغل هذا المنصب مدة تسعة أشهر. لقد أُريق الكثير من الحبر وسيظلُّ يُراقُ في الكتابة عن هذه الفترة التي لا تُغتفر من حياة هايدجر.[15] وحريٌّ بالروح الفلسفية أن تجعل صاحبها بمنأًى عن النزعة القومية والتحيُّزات العرقية، ومع ذلك فمن الواضح أن هايدجر استسلم لفيروس الأيديولوجية. أي معنًى — إن وُجِد — يمكن أن نستقيه من هذا؟ الأمر المُهم في هذا السياق هو أن نرى أن خطايا هايدجر لا علاقة لها بالظاهراتية؛ فهي تظل مِن صُنعه الشخصي. فهو ينتقد «ترتيب الحب» عند شيلر، غافلًا عن أساسه الظاهراتي الراسخ، ويُعاني عواقب ذلك: سقوطه فريسة للنزعة القومية يعكس بوضوحٍ تشويهه للحُب وتوجيهه في اتجاهٍ غير صحيح. وكان هناك عالِم ظاهراتي آخر — هو ديتريش فون هيلدبراند — وهو من تلاميذ هوسرل، يقاتل ضد الاشتراكية القومية ونتيجة لذلك تعيَّن عليه الهروب من ألمانيا لينجو بنفسه.[16] وبإمكاننا أن نُميِّز بين هايدجر الإنسان وهايدجر الفيلسوف الظاهراتي. في واقع الأمر كان أكثر تلاميذ وأتباع هايدجر موهبة من اليهود. من بين هؤلاء حنة آرنت (١٩٠٦–١٩٧٥) وليو شتراوس (١٨٩٩–١٩٧٣)، وهانس يوناس (١٩٠٣–١٩٩٣)، وإيمانويل ليفيناس (١٩٠٦–١٩٩٥). كان بإمكان هؤلاء رؤية قيمة فلسفته رغم ما كان يلفُّ حياته من فضيحة وحرج.

الميتافيزيقيا (١٩٣٥)

الظاهراتية هي تفسير للخبرة، وهذا التفسير يدافع عن قُدرتنا على فهم ماهية الأشياء وحقيقتها. فهل هذا الموضوع وهذه المهمة يُضنيان الفلسفة؟ وبالأخص، هل يعوقان إمكانية الميتافيزيقيا، التي تُحقق في ماهية الأشياء في حدِّ ذاتها ووجودها؟ عادة ما كان يُنهي هوسرل مقدمات أعماله بتلميح للميتافيزيقيا. وكان يرى هايدجر في البداية أن الظاهراتية لا شيء سوى استقصاءٍ في أساس الميتافيزيقيا. لكن بدءًا من حوالي عام ١٩٣٥، أبعد هايدجر استقصاءه عنها، بل وتحدَّث عن أن أفكاره تتجاوزها. فهل اتبع هايدجر كارناب، في نهاية المطاف، في الاعتقاد بأن الميتافيزيقيا مستحيلة؟

أصبح هايدجر يعتقد أن التراث الميتافيزيقي لم يُبلِ بلاءً حسنًا في تفسير الخبرة؛ فهو دائمًا ما يُفسِّرها على أنها العلاقة بين شيءٍ وآخر وبهذا يغفل المفهوم الأوسع للعالم. لكن القول بأن الميتافيزيقيا لم تُبلِ بلاءً حسنًا في الإجابة عن تساؤل الظاهراتية أمر يختلف عن قول إنها لم تبلِ بلاءً حسنًا في الإجابة عن تساؤلها هي نفسها بشأن وجود الأشياء.

إن أعظم اكتشافات الظاهراتية هو التوصُّل لتفسير كيف أن الخبرة لا تُضعِف استقلال الأشياء عن الخبرة، بل تسمح لنا، عوضًا عن ذلك، بأن نعرفها في ظل استقلالها. والعودة إلى الأشياء في حد ذاتها تعني أننا عدنا إلى تلك الأشياء المتعالية ذاتها. فماذا عن تلك الماهيات التي تكشفها الخبرة لكنها لا تبتدِعها؟ ماذا عن وجود الأشياء التي تُصادفها الخبرة؟ لماذا تكون الأشياء على النحو الذي هي عليه؟ لماذا تُوجَد الأشياء من الأساس؟ ولماذا نحن موجودون، نحن الذين تحدُث الخبرة لهم؟ حتى بعد أن فسَّرنا ظهور الخبرة من حيث حضور وغياب الزمن والتاريخ، فإننا لم نُفسِّر بعدُ ظهور وجود الأشياء، أي حقيقة أنها على النحو الذي هي عليه. يعلق هوسرل قائلًا:

> نحن الظاهراتيين نُنتج أيضًا افتراضات، أي، مواقف نظرية فعلية، لكنها تكون موجَّهة بصفةٍ حصرية تجاه الخبرات المعيشة والعمليات المرتبطة بها. في الأنطولوجيا، على الجانب الآخر، نُنتج افتراضاتٍ فعلية موجهة مباشرة نحو الموضوعات في حد ذاتها، في شكلها المجرد، عوضًا عن أن تكون موجهة إلى الموضوعات المُدركة والموضوعات ما بين علامتَي اقتباس.[17]

إن شيئًا ما لا يتوقف عن الوجود لأنه غائب؛ ولا يكون سبب حضوره الوحيد هو أنه موجود. فمسألة الحضور والغياب تختلف عن مسألة الوجود واللاوجود. إذن هناك

مما يدعو للتأمل أكثر مما تستكشفه الظاهراتية. إن الاستقصاء الميتافيزيقي في تجاوز الماهيات وسببية الوجود يظلُّ إمكانية حقيقية، الأمر الذي يُكمِّل الظاهراتية أكثر مما يُشكِّل منافسًا لها.

الظاهراتية الوجودية (١٩٤٣)

في عام ١٩٢٩، يسافر هوسرل إلى فرنسا ليُلقي محاضراته في باريس، ونتيجة لذلك، تكتسب الحركة الظاهراتية زخمًا وحياة جديدةً هناك. ويُعدُّ جابريل مارسيل (١٨٨٩–١٩٧٣) — الذي صكَّ مصطلح «الوجودية» — ظاهراتيًّا بصورة عامة في نظرته، كما يضع تفسيرًا ظاهراتيًّا للحياة اليومية في العالم المعاصر، مركِّزًا بصفةٍ خاصة على التفاعُل بين الاغتراب والمشاركة وأهمية الجسد الحي. والعالِم الظاهراتي الفرنسي الكبير موريس ميرلو بونتي (١٩٠١–١٩٦١) — الذي يظلُّ كتابه بعنوان «ظاهراتية الإدراك» عملًا كلاسيكيًّا — يبذل جهدًا كبيرًا للحديث عن الثلاثي، الذات – الآخر – الشيء، باعتباره مؤثرًا في عمل الخبرة الإدراكية؛ وفي حوار مع علم النفس، يُبرز ميرلو بونتي الهياكل الأساسية في الإدراك، وكيف أن عالمًا مشتركًا ينشأ بفضل مواردنا الفردية. ويعتنق كلٌّ من جان بول سارتر (١٩٠٥–١٩٨٠) وسيمون دي بوفوار (١٩٠٨–١٩٩٦) الوجودية، لكنهما غالبًا ما يفعلان هذا على حساب الالتزام الظاهراتي بالخبرة باعتبارها مجالًا للحقيقة؛ ونتيجة هذا هي التأكيد على الحرية التي تقترب من العشوائية. ففي رأي سارتر، نحن «محكوم علينا أن نكون أحرارًا».[18] وفي البوار الروحي الذي خلَّفته الحرب العالمية الثانية، تغلبت وجوديتهما على الظاهراتية بتقديم التوجيه الرواقي حول تحمُّل المرء المسئولية عن ذاته وعواطفه. والحرية الغاشمة للوجودية هي خطأ ظاهراتي. ففي الواقع، تجد الحرية نفسها ضمن نطاق أفق الحقائق التي يسلط الحب الضوء عليها.

هايدجر المبكر والمتأخر (١٩٤٧)

يظلُّ النص الفلسفي الوحيد الأكثر تأثيرًا في فلسفة القرن العشرين غير مُكتمل. في البداية، كان كتاب هايدجر «الوجود والزمن» أكبر من أن يسعه كتاب هوسرل السنوي، لذا استُبعِد القسم المنهجي الأخير والنصف الثاني عن تاريخ الفلسفة بأكمله حين جرت طباعة الكتاب

في عام ١٩٢٧. ثم أصبح هايدجر غير راضٍ عن مسودة ذلك القسم، فحاول إعادة كتابتها من أجل اللحاق بموعد النشر الوشيك. وفي نهاية المطاف، تخلَّى هايدجر عن كل أملٍ في إنهاء النص وفقًا للخطة التي كان قد وضعها، فقرَّر أنه في حاجة لبداية جديدة. ونتيجة ذلك، سيظلُّ كتاب «الوجود والزمن» غير مكتملٍ للأبد. السؤال الآن: ما العلاقة بين أعظم ما أبدع هايدجر وكتاباته اللاحقة؟ في كتابه «الوجود والزمن»، يعتبر هايدجر نفسه ظاهراتيًّا صرفًا؛ وفي كتاباته الأخيرة — والتي بدأ نشرها لأول مرة في عام ١٩٤٧ — يتلاشى المصطلح، فيصف ما يفعله على أنه «تأمُّل» أكثر منه مُمارسة للظاهراتية. فهل تخلى هايدجر عن الظاهراتية؟

إن استعراضًا متأنيًا لمبادئه يكشف أن كلَّ شيءٍ يُثمِّنه بشأن الظاهراتية في عام ١٩٢٧ يظل ذا قيمة عظيمة بالنسبة إليه في تأملاته اللاحقة، وفي واقع الأمر أنه أتى على التحوُّل الذي قام به من أجل أن يكون ظاهراتيًّا أكثر ممَّا كان أثناء كتابته لعمله «الوجود والزمن». وفي فقرة شهيرة يُفسِّر فيها سبب عدم قُدرته على الانتهاء من أعظم أعماله، قال:

> التأمل الذي يحاول دفع الفكر قدمًا نحو حقيقة الوجود لا ينجح — في ظل فقر ما حقَّقه من تقدُّم أولي — في التعبير إلا عن جزء صغير من ذلك البعد المختلف تمامًا باستخدام اللغة. وهذه اللغة حتى تشوِّه نفسها، لأنها لم تنجح بعدُ في استبقاء المساعدة الضرورية للنظرة الظاهراتية بينما تتجاوز التركيز غير الملائم على «العلم» و«البحث».[19]

إنه يرغب في أن يكون ظاهراتيًّا أكثر تأثيرًا، كما يرغب في أن يعرض مساحة أوسع من المجال الظاهراتي للخبرة والتعبير. إنه لا يتخلَّص من الخبرة الظاهراتية. بل بالأحرى، يحاول أن يجد مفرداتٍ تُعبِّر بصورة أوفى عن «السماح للأشياء بأن تتبدَّى كما هي»، الكامن في الخبرة الظاهراتية.[20] ومن يُطلق عليه هايدجر المتأخِّر لا يتزعزع في التزامه تجاه الظاهراتية، ولا بالتزامه تجاه «السماح لمادة الفكر الملائمة بأن تتبدَّى».[21] بل يظلُّ ظاهراتيًّا بالكامل منذ البداية وحتى النهاية، فلم يتردَّد إلا فيما يتعلَّق بأسلوب اللغة التي يستخدمها لخدمة أغراضه الظاهراتية. ومفرداته الفنية تفسح المجال إلى شكلٍ أكثر شاعرية من التعبير، وسبب هذا ببساطة أنه يعتقد أن الشكل الشعري يُعبر بصورة أقدر عن معايشة الخبرة التي هي تعريف الظاهراتية.

التأويلية (١٩٦٠)

في كتابه «الوجود والزمن»، يصف هايدجر نسخته من الظاهراتية بأنها «تأويلية» في تطوير بسيط على منهج هوسرل. والتأويلية مصطلح يهتمُّ في الأصل بصعوبة فهم النصوص، خاصة الكتاب المقدس. وبتطبيقه على الظاهراتية، يريد هايدجر تسليط الضوء على الدور الجوهري للفهم والتفسير في منطق الخبرة. فنحن نختبر الأشياء باعتبارها هذا أو ذاك. وفي ألمانيا، يُطور هانس جيورج جادامار (١٩٠٠–٢٠٠٢)، تلميذ هايدجر، تناولًا غنيًّا عن فهم النصوص وكل الخبرات تحت لواء «التأويلية»، فيما يستمر في ممارسة فن الرؤية الظاهراتية. وفي فرنسا، يعمَد بول ريكور (١٩١٣–٢٠٠٥) — وهو ظاهراتي لامع وأصيل — إلى توصيف أعماله بأنها تأويلية. قد يبدو الأمر أن التأويلية تتمتع بنوع من الاستقلال في مقابل الظاهراتية، لكن التأويل في واقع الأمر ليس سوى لحظة من التفسير الظاهراتي؛ فالتأويلية تهدف إلى إظهار كيفية نشأة الحقيقة ضمن تجربة التفسير. ويتحدث جادامار حديثه المعروف عن «اندماج الآفاق»، التي هي طريقة لتسمية الخبرة الظاهراتية للعالم المؤثِّرة في فهم أعمال شخصٍ آخر.[22] على سبيل المثال، قراءة كتاب أفلاطون «الجمهورية» هي محاولة لإحياء معنى عالم الخبرة الذي ينبض بالحياة في الكتاب وعبرَه. إن جادامار وريكور — ومن أعقبوهما — يشكِّلان تطبيقًا للتحليل الظاهراتي على النصوص والمحادثات. بهذا الشكل، تنتمي التأويلية إلى المهمة الظاهراتية المتمثلة في توضيح خبرة الحقيقة.

ما بعدَ الحداثة (١٩٦٧)

من الضروري أن نذكر شيئًا عن المعلِّق الظاهراتي السابق جاك دريدا (١٩٣٠–٢٠٠٤) الذي حظِيَت قراءاته الألمعية والمتبصِّرة في أغلب أحوالها لهوسرل وأعلام آخرين في تاريخ الفلسفة بالكثير من الاهتمام في العقود الأخيرة من القرن العشرين. يبني دريدا على تركيز هايدجر على أبعاد الخبرة التي يراوغنا دائمًا، ويقرأ كل النصوص الفلسفية في ضوء فكرةٍ أساسية ما، دائمًا ما تراوغ المُفكِّر، وهي مفهومٌ مركزيٌّ ما لا يمكن تحديده. يلهم دريدا الكثير من المناصرين، خاصة خارج نطاق الفلسفة في الدراسات الأدبية؛ ويبدو ابتكاره للتفكيكية طريقةً تعمل بشكل مناقض للغاية الظاهراتية، بالعودة إلى الأشياء في حدِّ ذاتها. عوضًا عن ذلك، يرغب دريدا في إظهار أن الغاية الفلسفية محكوم عليها بالفشل؛ فالأشياء دائمًا ما ستراوغنا؛ ودائمًا ما سنسحب شباكنا خاويةً من أي صيد.

في واقع الأمر، إلى الدرجة التي تكون فيها التفكيكية مفهومة، فما هي إلا جزء من المنهج الظاهراتي. فكما ذكرت في الفصل التاسع، ابتكر هايدجر أسلوبًا لقراءة التراث الفلسفي يُهندس ما قاله الفلاسفة هندسةً عكسية، من أجل اكتشاف الخبرات الأصلية التي تحضُّ على هذه الرؤى الفلسفية. يفعل هايدجر هذا من أجل تحريرنا للتعرُّف على ماهية الخبرات بأنفسنا. أما دريدا فيعزل اللحظة السلبية، لحظة التفكيك، ويُخرجها من الحركة الإيجابية تجاه فهم الخبرات؛ بهذا، يوهِن باعثها ويجعل الأمر بلا معنى. إذ لماذا سنُفكك إلا لإفساح المجال لرؤيةٍ جديدة؟

يشك مفكرو ما بعد الحداثة مثل ميشيل فوكو (١٩٢٦–١٩٨٤) في مسألة كفاية منظور الشخص الأول في الظاهراتية. ففي نهاية المطاف، نحن نظلُّ مُشكِلين من خلال القوى التاريخية بحيث لا يُمكننا جلبها للظهور الحدسي إلا من خلال عدسة منظور الشخص الثالث التاريخي. ويتَّجه فوكو نحو أمثلة كالجنون والجنسانية ليبرهن على أن الفهم الراهن لهذه الأشياء يتغير بتغير الحقب الزمنية، وأن هذه التغيُّرات في الفهم بدورها تؤثِّر على الكيفية التي يختبر بها الأفراد ذواتهم. فما ننظر إليه باعتباره داءً عقليًّا يُعزَل صاحبه بسببه كان في وقتٍ ما اختلافًا يُحتفى به. ويعتقد فوكو أن دفق الحقائق التاريخية ذلك يعني أنها لا تنطوي على ماهية، ومن ثمَّ فإنها تقاوم التحليل الظاهراتي الكلاسيكي.[23] يمكن أن نُقر بالنقطة التي مفادها أن التاريخ في بعض الأحيان وبالنسبة إلى الموضوعات الثقافية المُعقَّدة، يقدم فهمًا أفضل من خلال التنويع الخيالي مما يُمكننا نحن من خلال التنويع الحُر. بهذا الشكل، يمكن للتاريخ أن يساعد على التوضيح الظاهراتي للماهيات. لكن وفيما يتعلق بالهيكل الأساسي للخبرة، فإن زعم فوكو عبثي وهادم لذاته. فهو يقول إن من سمات نطاق الخبرة أنَّ ما يأتي للنور مُقيَّد بالتاريخ. لكن هذا الزعم في حد ذاته إن كان صحيحًا، يتجاوز سماتِ أي سياقٍ تاريخي. والتحليل الظاهراتي لنطاق الخبرة الهيكلي، لمصطلحات مثل العالم والجسد والحديث والحقيقة والحياة والحب والتعجب، ليس فرديًّا. بل هي سمات أساسية لمعايشتنا للخبرة. قد لا نستوعب هذه المصطلحات دائمًا، لكنها موجودة في الخلفية بالضرورة، إذ تجعل من الخبرة أمرًا مُمكنًا. إن نقد فوكو للظاهراتية يخفق في التمييز بين الماهيات اليومية والماهيات المتعالية للخبرة، وهذا يمنعه من إدراك أن الانتباه إلى التاريخ لا يُقوِّض الشاغل الرئيسي للظاهراتية.

إن التفكيكية وما أثارته من فلسفةٍ ما بعد حداثية يحافظان على الانفتاح الأساسي الذي تقوم عليه الظاهراتية، لكنهما يقوِّضان هذا الانفتاح خلسة فيما يتعلق برفضهما لَميله إلى الحقيقة التحويلية والتغييرية للأشياء.

استشراف المستقبل

يظلُّ هوسرل مهووسًا بعض الشيء بفكرة تحويل دراسة الخبرة إلى عِلم. ولا حرج في هذا بالطبع كفكرة، إذا كان من المفهوم أنَّ العلم استقصاء مَبني على الأدلة، لكن هوسرل يريد بلوغ المُثُل الحديثة لليقين في وجه الشك الراديكالي، وهو يفعل هذا عن طريق التأكيد مرةً تلوَ الأخرى على أولوية الذات باعتبارها العنصر الفاعل للخبرة. ويظلُّ هوسرل غارقًا في بعض المصطلحات الحديثة الخاصة بالذاتية والتي تُمثِّل حواجز غير ضرورية أمام المبتدئين. ويمكن لهذا أن يُعطي انطباعًا خاطئًا بأن الظاهراتية تستقصي الذات فقط ولا شيء آخر، في حين أن أي دراسة مُتمعِّنة لها ستكشف أن جِدَّة الظاهراتية تكمن تحديدًا في الطريقة التي تُفجَّر بها الأنا الحديثة، بحسب تعبير هايدجر.[24]

يعوِّض هايدجر هذا الإغفال في عمل هوسرل، لكنه وفي الوقت نفسه لا يستطيع أن يستقر أبدًا على مفردات فنية؛ عوضًا عن ذلك، يقدِّم هايدجر الألفاظ الجديدة الواحد تلوَ الآخر في العمل تلوَ الآخر، على الرغم من أنه يحاول دائمًا في نهاية المطاف أن يُعبِّر عن الشيء ذاته. فاستشراء المصطلحات الفنية يمثِّل أمام المبتدئين حواجز غير ضرورية. ومن الصحيح أيضًا أن هايدجر يظل نزَّاعًا بصورةٍ حصرية تجاه استقصاء للبِنى الأساسية لفهم الوجود. وهذا تركيز رائع، لكنه ليس بالشيء الوحيد الذي يمكن للظاهراتية استقصاؤه؛ إذ يُقدِّم هايدجر رؤيته المحدودة كرؤيةٍ شاملة، ونتيجة لذلك، لا يسع المرء سوى أن يشعر أنه مقيد في تحليلاته.

والظاهراتية تكون في أقوى حالاتها حين تُعَدُّ حركة تعاونية. هذا هو ما تراءى لهوسرل في الأصل، لكنه ظلَّ جامدًا ولم يستطع أن يرى قيمة الإسهامات الفردية للآخرين. لكننا في وضع يمكِّننا من أن نُبلي بلاءً أفضل. يمكننا أن نجمع أفكارَ ورؤى هوسرل وهايدجر وآخرين حتى يتسنَّى لنا رؤية ما يقدمونه لنا لنراه، ونفهم ما يعطونه لنا لنفهمه، ونتفلسف من جديد براديكالية تُنافس راديكالية سقراط. إن ظاهراتيِّين مُعاصرين مثل روبرت سوكولووسكي وجان لوك ماريون ومارك راثال وشون جالاجر ودان زاهافي يبرهنون على الإثمار المُستمر للظاهراتية في الحوار مع الفلسفة المعاصرة للعقل واللغة والدين.

إننا اليوم نشكُّ في قدرتنا على الوصول إلى الحقائق التي تتجاوزنا. وفي ظل الرواية الزهيدة والرديئة والبائسة الراهنة عن الخبرة، لدينا كل سبب يدفعنا للاعتقاد بأننا لا نستطيع أن نكون مُستقبِلين للأشياء، بل ينبغي علينا أن نُركِّبها. وأعظم ميزة للظاهراتية هي أنها تُقدم لنا روايةً قوية وغنية عن الخبرة، يمكن فيها لحقائق الأشياء والماهيات أن تُصبح تحت الضوء. ففي تكويننا للأشياء، نسمح لها أن تكون؛ أي، إننا نُحرِّر أنفسنا لنستقبِل الأشياء على حقيقتها. كيف يكون هذا ممكنًا؟

الخبرة تحدث في «عالم» مشترَك من الحضور. و«أجسادنا» تضع كل فردٍ منا في هذا العالم مع الآخرين، ومن ثمَّ تؤسس للتفاعُل بين حضور الأشياء وغيابها بالنسبة إلينا. أما «الحديث» — والذي يبدأ في الحضور — فيجعلنا مُنفتِحين على عالَم من الغيابات القصيَّة. وتنشأ «الحقيقة» حين يتوافق ما قيل مع ما اختُبر في الجسد. أما «الحياة» البشرية فهي نمط العيش الفريد في حقيقة الأشياء. ويجعلنا «الحب» منفتِحين على المحبوب ويسمح لنا أن نشارك وبقوةٍ نفسَ الفهم تجاه الأشياء. وأما «التعجب» فيُوقِظنا وينبِّهنا إلى أعماق الخبرة ويؤدي بنا إلى حقيقة الأشياء.

تدعونا الظاهراتية للانتباه إلى البهجة التي أفسدتها العادة، وإلى استعادة ثراء الخبرة وتجديدها، الأمر الذي لا يجعلنا مُنغلقين على ذواتنا، بل يفتح أمامنا أبواب عالم من الأشياء الباهرة. ويسمح لنا المنهج الظاهراتي بأن نتعجَّب ونتساءل بشأن ماهية الخبرة واختبار الماهيات؛ فهو يوضِّح كيف تنشأ الحقائق المتجاوزة بفضل ممارستنا لفعل التجاوز. وتأتي الحركة الظاهراتية من كل الذين يسعَون إلى مخالفة الفكر التقليدي، وينغمسون في العملية الفوضوية الخاصة باستكشاف الخبرة. إنها تأتي من كلِّ من يعرفون — مثل هوسرل — الإثارة الناجمة عن حُب حقيقة الأشياء:

> الحب، من خلال فعل المحبة، هو التبدُّد في الآخر والعيش فيه والتوحُّد معه، إنه ليس تلذُّذيًّا أو هادفًا للمتعة بصورةٍ تامَّة، وإن كان يجلب مباهج عميقة ومتعًا كبيرة.[25]

مسرد المصطلحات

الغياب: كون شيء مَخفيًّا عن جسد المرء؛ ويُقابله «الحضور».

الظل: طريقة ظهور موضوعات الإدراك في الخبرة عبر تفاعلٍ مُستمر بين الجوانب الحاضرة والغائبة؛ وكل ظهور هو ظل أو طيف يُلقيه الشيء بينما نستكشفه.

الاغتراب: اختبار البُعد بين الذات والآخر؛ ويقابله «المشاركة».

الطاقة المحيطية: نوعية الطاقة التي تُهيئها معالم الشيء ومن ثم يمكن أن تنقل مظاهره إلى المُلاحِظ؛ ويقابلها «الطاقة المشعَّة».

المظاهر: الأشكال المختلفة التي يُصبح بها الشيء حاضرًا.

أصيل: نمط من الخبرة يتَّسم بالالتزام اليقظ تجاه كشف حقيقة الشيء والذات؛ ويُقابله «غير أصيل».

الوجود في العالم: سمة مميِّزة للخبرة البشرية، وتُشير إلى حقيقة أن الخبرة لا تحدُث في عقولنا ولكن في الخارج بين الأشياء ومع الآخرين.

المصاحبة: سمة مُميِّزة للخبرة البشرية، وتشير إلى حقيقة أن الخبرة ليست فردية ولكنها مُشترَكة في الأساس.

الملل: الحالة المزاجية الأساسية في يومِنا، وتتَّسم بعدم اكتراثٍ تجاه كل الأشياء والذي ينجم عن أفول «التعجُّب».

الحدس المقولي: طريقة إدراكنا لا لموضوعات الإدراك المنعزلة وحسب، بل والعلاقات التي تقوم بين الأشياء؛ نحن لا نرى الفاعل وحده وحسب والمسند وحده وحسب، بل يمكن

أن نرى أن الفاعل «هو» المسند؛ نحن لا نرى القطة وحدَها والسجادة وحدَها، بل نرى أن القطة «موجودة» على السجادة.

التكوين: نشاط الخبرة الذي يسمح للشيء المُختَبر أن يتبدَّى على حقيقته.

الوجود البشري: المصطلح التقني للكائن البشري الذي يحدث له عالم الخبرة والذي هو في نفس الوقت جزء من هذا العالم؛ وهو يجمع «الذات المتعالية» و«الذات التجريبية» للإشارة إلى الإنسان الموحَّد.

الاختلاف في الدرجة: هو اختلاف كمِّي في مدى التعقيد الذي يمكن تفسير الأعلى والأدنى من خلاله من حيث المبادئ نفسها؛ ويُقابله «الاختلاف في الطبيعة».

الاختلاف في الطبيعة: هو اختلاف نوعي لا يمكن خلاله تفسير الأعلى من حيث المبادئ نفسها التي تُفسِّر الأدنى؛ ويقابله «الاختلاف في الدرجة».

الحدس الماهوي: طريقة لتوضيح ماهية شيء عن طريق إظهار سماته الأساسية من خلال عملية التنويع الخيالي.

الذات التجريبية: الذات المُختبَرة (مثلًا، رؤية «يدك» في مجال رؤيتك) في مقابل الذات المُختبِرة (مثلًا، «رؤية» مجال رؤيتك)، وهي تُسمى «الذات المتعالية».

البيئة: سياق الأشياء المُحيطة المُحدد بالاهتمامات الحيوانية؛ ويقابلها «العالم».

الإبوخية: عملية أخذ النظريات — سواء علمية أو فلسفية — كمقترحاتٍ للاستقصاء الشخصي والتأكيد أو التصحيح، عوضًا عن أخذِها كحقائق راسخة.

الماهية: جوهر الشيء، سماته المُحدِّدة أو المعرِّفة له، والتي تُميِّزه عن أي شيءٍ آخر.

الخبرة: حضور الأشياء وغيابها.

الجسد: الجسد الحي باعتباره فاعل الخبرة المختبِر؛ وهو يمثل نقطة استشرافنا في العالم ويجعلها متاحة ليراها الآخرون.

المؤشر الصوري: طريقة الظاهراتية في إعادة تعيين الغرض من الكلمات العادية لتدلَّ على التحليلات الظاهراتية التي يتحتَّم على كل فردٍ أن يُجريها بنفسه. وهذه التحليلات لا تهتمُّ بالمحتوى العادي للخبرة، بل بهيكلها الصوري.

غير أصيل: نمط من الخبرة يتَّسم بالسطحية المهمِلة وعدم الاكتراث لمهمة كشف حقيقة الأشياء والذات؛ ويقابله «أصيل».

القصدية: يُشير إلى حقيقة أن الخبرة تختبر ما هو غيرها، وأنها تفعل ذلك في ضوء فهمٍ مُعيَّن يمكن بالتبعية التعبير عنه بالكلمات (إدراك الورقة باعتبارها «ورقة» يسمح لنا أن نقول: «الورقة بيضاء»).

الحياة: القدرة على التعالي، وتتَّسم في أدنى مستوياتها بالأيض، في حالة الحيوانات بالانفتاح على بيئةٍ من الرغبة والفعل، وفي حالة البشر بانفتاح أيضًا على عالم الحقيقة والخير.

عالم الحياة: النطاق النوعي البشري الخاص للأشياء والخبرات اليومية، والذي يُعد الأساس للُّغة والحياة البشرية معًا إضافة إلى الاستقصاء الكمي.

الحب: العلاقة القصدية التي تسمح لنا أن نرى المحبوب على حقيقته وأن نشاركه عالمه.

المنهج: طريقة الوصول إلى إدراك الأشياء على حقيقتها؛ الرد المتعالي يصل بنا إلى ماهية الخبرة والحدس الماهوي يصل بنا إلى ماهية الأشياء.

اللغز: المشاركة المُتمعِّنة في شيءٍ لا يمكن سبر غوره أو جعله مجسدًا لأنه ينطوي علينا نحن؛ ويقابله «المشكلة».

الموقف الطبيعي: نمط الخبرة الاعتيادي الافتراضي والذي يركز على الأشياء لا على حضورها؛ ويقابله «الموقف الظاهراتي».

ترتيب الحب: هو يُعد وصفيًّا وتوجيهيًّا على حدٍّ سواء؛ فكونه وصفيًّا، يُفسِّر أفق الاهتمام الذي يحظى به أي شخصٍ في العالم، وهو أفق منفتح على الآخرين في الحب ومُعدٍ؛ وكونه توجيهيًّا، فهو يرسم أفق الاهتمام الذي يملكه الشخص الذي هجر كل الأوهام التي عادةً ما تُصيب ما هو وصفي.

المشاركة: خبرة الاقتراب من الآخرين؛ ويقابلها «الاغتراب».

الموقف الظاهراتي: نمط الخبرة الاستثنائي الذي يُركِّز على الحضور والغياب لا على الأشياء؛ ويُقابله «الموقف الطبيعي».

الظاهراتية: دراسة نشوء الحقيقة والماهيات في الخبرة.

الحضور: كون شيء غير مَخفيٍّ عن جسد المرء؛ ويقابله «الغياب».

المشكلة: شيء يمكن تجسيده وحلُّه لأنه لا ينطوي علينا؛ ويقابلها «اللغز».

الطاقة المشعة: يدخل هذا النوع من الطاقة الملاحِظ مباشرة من مصدره؛ لأنه لا يتهيَّأ بمعالم الشيء، فهو لا ينقل أي مظاهر؛ ويُقابلها «الطاقة المحيطية».

الخزي: معايشة الاغتراب بالتحول إلى شيء محط سخرية، والاختزال إلى مجرد وجودٍ جسدي لا شخص أو وجهة نظر على كلٍّ أكبر.

التضامن: معايشة «المشاركة» حيث يشعر المرء بأنه جزء ذو معنى من كلٍّ اجتماعي.

التعالي: تجاوز مفاهيمنا المُسبقة من أجل إدراك الأشياء والسماح لها بالظهور على حقيقتها.

الذات المتعالية: الذات التي تُدرك (مثلًا، «رؤية» مجال الرؤية) في مقابل الذات التي يقع عليها الإدراك (مثلًا، رؤية «يدك» في مجال الرؤية)، والتي تُدعى الذات التجريبية.

الرد المتعالي: العودة إلى الخبرة، أي تحويل التركيز من الأشياء إلى إدراك الأشياء.

الحقائق المتعالية: الأشياء، كالماهيات والمعادلات الرياضية، التي تظل كما هي بغضِّ النظر عن إدراكنا لها.

الحقيقة: التأكيد: إدراكنا لوجود شيءٍ كما نفهمه.

التعجب: أصل الفلسفة وترياق «الملل» الذي لا يتوقف والمدفوع بأدوات التشتيت في زمننا هذا؛ فالتعجب يُهيِّئنا لندلف عميقًا في الخبرة لنكشف حقيقة الأشياء وحقيقة ذواتنا.

العالم: نطاق الخبرة البشرية، وهو نطاق يجعل لقاءنا بحقيقة الأشياء مع الآخرين مُمكنًا؛ ويقابله «البيئة».

ملاحظات

مقدمة

(1) Arthur Conan Doyle, "A Case of Identity," in *The Adventures of Sherlock Holmes* (New York: Harper & Brothers, 1904), 66. Emphasis added.

(2) Heidegger, "My Way to Phenomenology," trans. Joan Stambaugh, in *On Time and Being* (New York: Harper & Row, 1972), 75. Emphasis added.

(3) John Paul II, "To a Delegation of the World Institute of Phenomenology of Hanover," March 22, 2003, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/march/documents/hf_jp-ii_spe_20030322_hanover.html. Emphasis added.

(4) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Donald A. Landes (New York: Routledge, 2012), lxxxv.

الفصل الأول: إلى الأشياء في حدِّ ذاتها

(1) Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Bantam Books, 2010), 5.

(2) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 5.

(3) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 9, emphasis added.

(4) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 32.

(5) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 47.

(6) Heidegger, “The Age of the World Picture,” in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 130.

(7) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 5.

(8) For the previous two points, I am indebted to Alva Noë’s perceptive analysis in *Infinite Baseball: Notes from a Philosopher at the Ballpark* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 42—44.

(9) Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970), 285.

(10) Husserl, *The Crisis*, 302: “The Socratic return to self-evidence represents a reaction; and specifically this is making clear to oneself, by means of example, the fields of pure possibilities the free variation which upholds the identity of meaning, identity of the object as substrate of determination, and makes it possible to discern this identity.” See also *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, trans. Ted. E. Klein and William E. Pohl (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980), hereafter *Ideas III*, 86.

(11) For the importance of the modern heritage, see Chad Engelland, *Heidegger’s Shadow: Husserl, Kant, and the Transcendental Turn* (New York: Routledge, 2017).

(12) Husserl, *Logical Investigations*, trans. F. N. Findlay (New York: Routledge, 2001), vol. 2, 76.

(13) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 76.

(14) Nietzsche, “Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale (Amherst, NY: Humanity Books, 1979), 86-87.

(15) Preface to the second edition of *The Gay Science*, in *Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Penguin, 1954), p. 38.

(16) Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 71.

(17) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 1, 175.

(18) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 76. Translation modified.

(19) Max Scheler, "Phenomenology and the Theory of Cognition," in *Selected Philosophical Essays*, trans. David R. Lachterman (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), 138.

الفصل الثاني: العالم

(1) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 211.

(2) Merleau-Ponty, "Eye and Mind," trans. Carleton Dallery, in *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964), 180.

(3) Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), 111.

(4) Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, in *Enquiries*, 3rd ed., ed. L. A Selby-Bigge and P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), section 12, part 1.

(5) Hume, *Enquiry*, section 12, part 1.

(6) Hume, *Enquiry*, section 12, part 1.

(7) Husserl, *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. Daniel Dahlstrom (Indianapolis, IN: Hackett, 2014), hereafter *Ideas I*, 72-73.

(8) Husserl, *Ideas I*, 73. Translated modified.

(9) Husserl, *Cartesian Meditations*, 147.

(10) Husserl, *Ideas I*, 80.

(11) Hawking and Mlodinow, *The Grand Design*, 46.

(12) Nietzsche, “Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” 83–85.

(13) Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 230. My emphasis.

(14) Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person* (New York: Cambridge University Press, 2008), 198–200.

(15) Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, 225–237.

(16) Heidegger, *Being and Time*, 98–99.

(17) Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, 177.

(18) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 196–197.

(19) Husserl, *Cartesian Meditations*, 151.

الفصل الثالث: الجسد

(1) Merleau-Ponty, “Eye and Mind,” 168.

(2) See Paul Bloom, *How Children Learn the Meaning of Words* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

(3) Merleau-Ponty, “The Child’s Relations with Others,” trans. William Cobb, in *The Primacy of Perception*, 118.

(4) Descartes, *Meditations on First Philosophy*, meditation 2, and *Discourse on Method*, part 5.

(5) Scheler, *The Nature of Sympathy*, trans. Peter Heath (New Brunswick, NJ: Transaction, 2008), 256.

(6) Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), 149–168.

(7) Stein, *The Problem of Empathy*, 3rd ed., trans. Waltraut Stein (Washington, DC: ICS Publications, 1989), 71.

(8) Husserl, *Cartesian Meditations*, 117.

(9) Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968), 263. Translation modified.

(10) Merleau-Ponty, "An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work," trans. Arleen B. Dallery, in *The Primacy of Perception*, 5.

(11) Merleau-Ponty, "Eye and Mind," 170.

الفصل الرابع: الحديث

(1) Husserl writes that "the word *Löwe* [lion] occurs only once in the German language." *Crisis*, 357.

(2) See Chad Engelland, *Ostension: Word Learning and the Embodied Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 2014).

(3) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 422.

(4) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 276.

(5) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 47.

(6) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 47.

(7) I am grateful to Bill Frank for this point.

(8) Gerard Manley Hopkins, "Pied Beauty," in *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ed. Robert Bridges (London: Humphrey Milford, 1918), 30.

(9) Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, 48–67.

(10) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 195.

(11) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 280-281.

(12) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 202.

(13) Husserl, *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 59.

الفصل الخامس: الحقيقة

(1) Nietzsche, *Will to Power*, trans. Walter Arnold Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1968), n. 515. My emphasis.

(2) Husserl, *Ideas I*, 38.

(3) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 261.

(4) Merleau-Ponty, *The Prose of the World*, ed. Claude Lefort, trans. John O'Neill (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), 129.

(5) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 318.

(6) Heidegger, *Being and Time*, 57.

(7) Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 107.

(8) Searle, "The Phenomenological Illusion," in *Erfahrung und Analyse*, ed. Maria E. Reicher and Johann Christian Marek (Vienna: ÖBV & HPT, 2005), 323.

(9) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 4.

(10) Heidegger, *Becoming Heidegger: On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, ed. Theodore Kisiel and Thomas Sheehan (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007), 288.

(11) Aristotle, *Metaphysics*, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941), 9.10, 1051b7–9.

(12) Husserl, *Logical Investigations*, vol. 2, 266.

(13) Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, trans. Ted Sadler (London: Athlone Press, 2000), 188.

الفصل السادس: الحياة

(1) Michel Henry, *Barbarism*, trans. Scott Davidson (New York: Continuum, 2012), 6-7.

(2) Stein, *On the Problem of Empathy*, 87.

(3) Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. William McNeill and Nicholas Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 177.

(4) Heidegger, *Fundamental Concepts*, 264.

(5) Tomasello, *Origins of Human Communication* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008), 37-38, citing Juan-Carlos Gomez, *Apes, Monkeys, Children, and the Growth of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

(6) Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), 46.

(7) Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, trans. David Wills. (New York: Fordham University Press, 2008), 160.

(8) Heidegger, *Being and Time*, 235–241.

(9) See Steve Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

(10) See Chad Engelland, "Heidegger and the Human Difference," *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2015): 175–193.

(11) Husserl, *The Crisis*, 3–189; Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking," trans. Albert Hofstadter, in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: HarperCollins, 1993), 347–363.

(12) Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001), 83–86. Following Jonas, Leon Kass works out the web of significance at work in the full humanization of the animal need to eat. See *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

(13) "Inside a Great Mind," *Parade Magazine*, https://parade.com/37704/ parade/12-inside-a-great-mind/.

(14) Mark Kurzem, *The Mascot: Unraveling the Mystery of My Jewish Father's Nazi Boyhood* (New York: Viking Penguin, 2007), 58.

(15) Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard Cohen (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1995), 87.

(16) Marcel, *The Mystery of Being*, vol. 1, trans. G. S. Fraser (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2001), 216–217.

(17) Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969), 200.

الفصل السابع: الحب

(1) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 296. Dietrich von Hildebrand says mistaking love for an urge "is surely the most radical misconception of the nature of love." *The Nature of Love*, trans. John F. Crosby with John Henry Crosby (South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009), 25.

(2) https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2003/march/documents/hf_jp-ii_spe_20030322_hanover.html.

(3) Heidegger, *Pathmarks*, 87. Translation modified.

(4) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 429.

(5) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 93.

(6) Scheler, *Selected Philosophical Essays*, 110–111.

(7) Scheler, *Selected Philosophical Essays*, 110.

(8) Scheler, *Selected Philosophical Essays*, 127.

(9) Scheler, *Selected Philosophical Essays*, 124.

(10) Scheler, *Ressentiment*, trans. Lewis B. Coser and William W. Holdheim (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2007), 87

(11) Scheler, *Ressentiment*, 87.

(12) Scheler, *Selected Philosophical Writings*, 113.

(13) Marion, *The Erotic Phenomenon*, trans. Stephen E. Lewis (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 22.

(14) Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1970), 255.

(15) Sartre, *Being and Nothingness*, 262.

(16) Scheler, *Person and Self-Value: Three Essays*, trans. M. S. Frings (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 17.

(17) Scheler, *Person and Self-Value*, 18.

(18) *FCC v. AT&T Inc.*, 562 U.S. 397 (2011).

(19) Scheler, *Person and Self-Value*, 11.

(20) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 169-70.

(21) Wojtyła, *Love and Responsibility* (San Francisco: Ignatius Press, 1981), 174–193.

(22) Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 376.

(23) Heidegger, *Being and Time*, 206.

(24) Wojtyła, *The Acting Person*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, trans. Andrzej Potocki, in *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, X* (Dordrecht: D. Reidel, 1979), 337–348.

الفصل الثامن: التعجب

(1) Gadamer, *Truth and Method*, 2nd, rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989), 101–110.

(2) Heidegger, "Origin of the Work of Art," trans. Albert Hofstadter, in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell (New York: HarperCollins, 1993), 206.

(3) Heidegger, *What Is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray (New York: Harper & Row, 1968), 5. Translation modified.

(4) Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics*, 77.

(5) Heidegger, *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper & Row, 1966), 53-54.

(6) Marcel, *Mystery of Being*, vol. 1, 18–38, and vol. 2, 42, respectively

(7) Marcel, *Mystery of Being*, vol. 1, 197–219; Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, lxxxv.

(8) Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic,"* trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1994), §§36–38.

(9) Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics*, 190.

(10) JoAnna Klein, "Why Do Zebras Have Stripes? Scientists Camouflaged Horses to Find Out," https://www.nytimes.com/2019/02/20/science/zebra-stripes-flies.html.

(11) Heidegger, "What Is Metaphysics?," in *Pathmarks*, 95-96.

(12) Quoted in Christy Marx, *Grace Hopper: The First Woman to Program the First Computer in the United States* (New York: Rosen Publishing Group, 2004), 77.

(13) https://www.merriam-webster.com/words-at-play/top-10-most-frequently-looked-up-words/love.

(14) On the essence of friendship, see Aristotle, *Nicomachean Ethics*, books 8 and 9.

(15) Husserl, *Crisis*, 285.

(16) Husserl, *Crisis*, 165.

(17) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book 9, chapter 9.

(18) Aristotle, *Rhetoric*, in *The Basic Works of Aristotle*, 1.11, 1370b22–24.

(19) Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 60-61.

(20) Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, rev. ed., trans. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1982), 328.

الفصل التاسع: المنهج

(1) Augustine, *Confessions*, 230–231.

(2) Husserl, *Shorter Works*, ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 196.

(3) Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics*, 293–300.

(4) Husserl, *Ideas I*, 33.

(5) Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 23.

(6) Heidegger, *Being and Time*, 492.

(7) Augustine, *Confessions*, book 1, chapter 20, and book 10, chapters 30–42.

(8) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 56.

(9) Husserl, *Crisis*, 362.

(10) On confirmation as removal of quotation marks, see Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (New York: Cambridge University Press, 2000), 187–188.

(11) I am grateful to Chris Mirus for this point.

(12) Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington: Indiana University Press, 2004), 13.

(13) Heidegger, *Being and Time*, 230.

(14) Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973), 71–72.

(15) Heidegger, *Being and Time*, 237.

الفصل العاشر: الحركة الفلسفية

(1) For an extended defense of the positive relation of Husserl and Heidegger, see Engelland, *Heidegger's Shadow: Husserl, Kant, and the Transcendental Turn*.

(2) Scheler, *Selected Philosophical Writings*, 137.

(3) Husserl, *Ideas I*, 116.

(4) Husserl, *Crisis*, 166.

(5) Heidegger, *Being and Time*, 490.

(6) Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology*, 270. Translation modified.

(7) Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology*, 284.

(8) Heidegger, *Becoming Heidegger*, 326. Translation modified.

(9) For this suggestion, see the translator's introduction to Heidegger, *Logic: The Question of Truth*, trans. Thomas Sheehan (Bloomington: Indiana University Press, 2010), xi.

(10) Husserl, *Ideas I*, 114.

(11) Heidegger, *Basic Questions*, 178.

(12) Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language," trans. Arthur Pap, in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer (Glencoe, IL: Free Press, 1959), 69.

(13) Husserl, *The Idea of Phenomenology*, 46.

(14) Heidegger, *History of the Concept of Time*, 146.

(15) See Richard Polt, *Time and Trauma: Thinking through Heidegger in the Thirties* (London: Rowman & Littlefield, 2019).

(16) See Dietrich von Hildebrand, *My Battle against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich,* trans. John Henry Crosby (New York: Image Books, 2016).

(17) Husserl, *Ideas III*, 76.

(18) Sartre, "Existentialism," trans. Bernard Frechtman, in *Existentialism and Human Emotions* (New York: Carol Publishing, 1993), 23.

(19) Heidegger, *Pathmarks*, 271.

(20) Heidegger, *Pathmarks*, 250.

(21) Heidegger's letter to William J. Richardson, April 1962, in "Preface" to William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 2nd ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), xvi.

(22) Gadamer, *Truth and Method*, 576.

(23) Foucault, *Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 61.

(24) Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, 36.

(25) Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, ed. Iso Kern (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 406.

المراجع

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

Augustine. *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Bloom, Paul. *How Children Learn the Meaning of Words*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

Carnap, Rudolf. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language." Trans. Arthur Pap. In *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer "Glencoe, IL: Free Press, 1959".

Crowell, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. Ed. Marie-Luise Mallet. Trans. David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.

Engelland, Chad. "Heidegger and the Human Difference." *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2015): 175–193.

Engelland, Chad. *Heidegger's Shadow: Husserl, Kant, and the Transcendental Turn*. New York: Routledge, 2017.

Engelland, Chad. *Ostension: World Learning and the Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, 2nd, rev. ed. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1989.

Gomez, Juan-Carlos. *Apes, Monkeys, Children, and the Growth of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Hawking, Stephen, and Leonard Mlodinow. *The Grand Design*. New York: Bantam Books, 2010.

Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*, rev. ed. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Heidegger, Martin. *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic."* Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Heidegger, Martin. *Becoming Heidegger: On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910-1927*. Ed. Theodore Kisiel and Thomas Sheehan. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heidegger, Martin. "Building, Dwelling, Thinking." Trans. Albert Hofstadter. In *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, 347–363. New York: HarperCollins, 1993.

Heidegger, Martin. *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, 1966.

Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Heidegger, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Trans. Gregory Fried and Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000.

Heidegger, Martin. "Letter to William J. Richardson, April 1962." In "Preface" to William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 2nd ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Heidegger, Martin. *Logic: The Question of Truth*. Trans. Thomas Sheehan. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

Heidegger, Martin. "My Way to Phenomenology." Trans. Joan Stambaugh. In *On Time and Being*, 74–82. New York: Harper & Row, 1972.

Heidegger, Martin. "Origin of the Work of Art." Trans. Albert Hofstadter. In *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, 143–212. New York: HarperCollins, 1993.

Heidegger, Martin. *Pathmarks*. Ed. William McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.

Heidegger, Martin. *Towards the Definition of Philosophy*. Trans. Ted Sadler. London: Athlone Press, 2000.

Heidegger, Martin. *What Is Called Thinking?* Trans. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968.

Heidegger, Martin. *What Is a Thing?* Trans. William Barton and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery Co., 1967.

Henry, Michel. *Barbarism*. Trans. Scott Davidson. New York: Continuum, 2012.

Hildebrand, Dietrich von. *My Battle against Hitler: Defiance in the Shadow of the Third Reich*. Trans. John Henry Crosby. New York: Image Books, 2016.

Hildebrand, Dietrich von. *The Nature of Love.* Trans. John F. Crosby with John Henry Crosby. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2009.

Hopkins, Gerard Manley. "Pied Beauty." In *Poems of Gerard Manley Hopkins*, ed. Robert Bridges. London: Humphrey Milford, 1918.

Hume, David. *Enquiry Concerning Human Understanding*. In *Enquiries*, 3rd ed. Ed. L. A Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology.* Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. Trans. William P. Alston and George Nakhnikian. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

Husserl, Edmund. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to Pure Phenomenology.* Trans. Daniel Dahlstrom. Indianapolis, IN: Hackett, 2014.

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundations of the Sciences.* Trans. Ted. E. Klein and William E. Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

Husserl, Edmund. *Logical Investigations.* Trans. F. N. Findlay. New York: Routledge, 2001.

Husserl, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931).* Ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic, 1997.

Husserl, Edmund. *Shorter Works*. Ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Ed. Iso Kern. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

Kurzem, Mark. *The Mascot: Unraveling the Mystery of My Jewish Father's Nazi Boyhood*. New York: Viking Penguin, 2007.

Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. Richard Cohen. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1995.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1969.

Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being*, vol. 1. Trans. G. S. Fraser. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2001.

Marion, Jean-Luc. *The Erotic Phenomenon*. Trans. Stephen E. Lewis. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Marx, Christy. *Grace Hopper: The First Woman to Program the First Computer in the United States*. New York: Rosen Publishing Group, 2004.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. Trans. Donald A. Landes. New York: Routledge, 2012.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Primacy of Perception*. Ed. James M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Prose of the World*. Ed. Claude Lefort. Trans. John O'Neill. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible.* Ed. Claude Lefort. Trans. Alphonso Lingis. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

Nietzsche, Friedrich. *Portable Nietzsche*. Ed. and trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin, 1954.

Nietzsche, Friedrich. “Truth and Lies in a Nonmoral Sense.” In *Philosophy andTruth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale. Amherst, NY: Humanity Books, 1979.

Nietzsche, Friedrich. *Will to Power*. Trans. Walter Arnold Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1968.

Noë, Alva. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.

Noë, Alva. *Infinite Baseball: Notes from a Philosopher at the Ballpark*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Polt, Richard. *Time and Trauma: Thinking through Heidegger in the Thirties*. London: Rowman & Littlefield, 2019.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1970.

Sartre, Jean-Paul. “Existentialism.” Trans. Benard Frechtman. In *Existentialism and Human Emotions*. New York: Carol Publishing, 1993.

Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Trans. Manfred S. Frings and Roger L. Funk. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Trans. Peter Heath. New Brunswick, NJ: Transaction, 2008.

Scheler, Max. *Person and Self-Value: Three Essays*. Trans. M. S. Frings. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

Scheler, Max. *Selected Philosophical Essays*. Trans. David R. Lachterman. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

Searle, John. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Searle, John. “The Phenomenological Illusion.” In *Erfahrung und Analyse*, ed. Maria E. Reicher and Johann Christian Marek, 317–336. Vienna: ÖBV & HPT, 2005.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology.* New York: Cambridge University Press, 2000.

Sokolowski, Robert. *Phenomenology of the Human Person*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Stein, Edith. *The Problem of Empathy*. 3rd ed. Trans. Waltraut Stein. Washington, DC: ICS Publications, 1989.

Tomasello, Michael. *Origins of Human Communication*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

Wojtyła, Karol. *The Acting Person*. Ed. Anna-Teresa Tymieniecka. Trans. Andrzej Potocki. In *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, X*. Dordrecht: D. Reidel, 1979.

Wojtyła, Karol. *Love and Responsibility*. San Francisco: Ignatius Press, 1981.

قراءات إضافية

Carman, Taylor. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008.

Engelland, Chad. *Ostension: Word Learning and the Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.

Gallagher, Shaun, and Dan Zahavi. *The Phenomenological Mind*. 2nd ed. New York: Routledge, 2012.

Heidegger, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trans. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.

Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being*, vol. 1. Trans. G. S. Fraser. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2001.

Marion, Jean-Luc. *The Erotic Phenomenon.* Trans. Stephen E. Lewis. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Phenomenology of Perception*. Trans. Donald A. Landes. New York: Routledge, 2012.

Mooney, Timothy, and Dermot Moran, eds. *The Phenomenology Reader*. New York: Routledge, 2002.

Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. New York: Routledge, 2000.

Sheehan, Thomas. *Heidegger's Being and Time: A New Reading*. London: Rowman & Littlefield, 2020.

Sokolowski, Robert. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Sokolowski, Robert. *Phenomenology of the Human Person*. New York: Cambridge University Press, 2008.

Wood, Robert E. *Being and Cosmos: From Seeing to Indwelling*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2018.

Wrathal, Mark. *How to Read Heidegger*. New York: W. W. Norton, 2005.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

